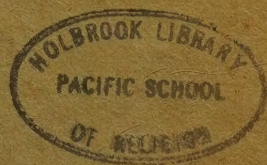


50 87 24.5
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

publiées par le

GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CENTRE D'ÉTUDES
SOCIOLOGIQUES
(C. N. R. S.)

FONDATION NATIONALE
DES
SCIENCES POLITIQUES

5-8

Janvier-Juin 1958

Jan. 1958 - D. 1959

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7^e)

V. 5-8
1958-59

71588

ARCHIVES
DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

DIRECTION-RÉDACTION

Groupe de Sociologie des Religions

30, rue St-Guillaume, Paris, VII^e, tél. BAB. 25-59

ADMINISTRATION

Editions du Centre National de la Recherche Scientifique

13, quai Anatole-France, Paris VII^e, tél. INV. 45-95

C.C.P. Paris 90.61.11

VENTE ET ABONNEMENTS

France et Etranger

Le numéro de 192 à 224 pages 1.000 fr.

Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*) 1.600 fr.

SOMMAIRE

	Pages
Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ. <i>L'influence du Milieu Social Interne sur les mouvements messianiques brésiliens</i>	3
Roger BASTIDE. <i>Le Messianisme raté</i>	31
Jean GUIART et Peter WORSLEY. <i>La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie</i>	38
Pierre KOVALEVSKY. <i>Messianisme et Millénarisme russes ?</i>	47
Jean SEGUY. <i>David Lazzaretti et la secte apocalyptique des Giurisdavidici</i> ..	71
G. S. R. <i>Questionnaire sur les Messianismes et Millénarismes</i>	88
Georges BALANDIER. <i>Brèves remarques sur les Messianismes de l'Afrique Congolaise</i>	91
François ISAMBERT. <i>Fondateurs, Papes et Messies</i>	96
Wilson WALLIS. <i>Quelques aspects du Messianisme</i>	99
Norman BIRNBAUM. <i>Luther et le Millénarisme</i>	101
Norman COH'N. <i>Réflexions sur le Millénarisme</i>	103
Pierre KOVALEVSKY. <i>Millénarisme et Parousie, Messianisme et Missions Chrétiennes</i>	108
Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ. <i>Classifications des Messianismes brésiliens</i>	111

NOTES ET DOCUMENTS

Emile-G. LEONARD. <i>Les professions dans la France Protestante en 1868 et 1893</i>	121
Bryan R. WILSON. <i>Apparition et Persistance des Sectes dans un Milieu Social en évolution</i>	140
Hérald CHATELAIN. <i>Les conditions d'une Sociologie des Religions en Suisse</i>	151

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des périodiques	157
Bulletin des ouvrages	167

L'INFLUENCE DU MILIEU SOCIAL INTERNE

sur les mouvements messianiques brésiliens

LES mouvements religieux de toute sorte sont fréquents au Brésil, pays où au moins trois traditions religieuses entrèrent en contact : celle des indiens natifs de l'Amérique du Sud ; celle des noirs esclaves apportés d'Afrique ; et celle du christianisme. Des mouvements de foule autour d'un leader ont été remarqués dans deux de ces religions, le culte « primitif » et le christianisme. Par contre, les religions noires n'ont jamais donné lieu, parmi nous, à aucun mouvement de cette sorte (1).

Dans un livre paru en 1860, F. Dabadie fût peut-être le premier à appeler « messies » les « prophètes » qu'il rencontra souvent au Brésil dans les villages et les petites villes ; soit paysans, soit indiens, ces messies avaient à leur suite des centaines d'adeptes et développaient parfois des mouvements subversifs qui inquiétaient beaucoup les autorités (2).

Ces mouvements brésiliens se produisent habituellement dans trois types différents de sociétés : dans certaines tribus indiennes encore plongées dans leur culture native ; dans quelques groupes indiens qui, en contact avec les blancs, ont déjà absorbé des éléments de la culture paysanne brésilienne ; et des groupes paysans qui n'ont aucun contact avec l'extérieur et qui possèdent une structure sociale définie par des relations construites d'après le modèle de la famille patriarcale. Nous décrirons d'abord brièvement quelques mouvements plus importants, pour essayer ensuite de les encadrer dans les limites de ce qu'on appelle habituellement « messianisme ».

Les messianismes guaranis (autochtones).

Ces mouvements datent de loin dans la vie du pays. Ils ont même précédé la colonisation, car ils existaient déjà parmi les tribus « tupi-

(1) D. — Dans nos notes, les ouvrages de la bibliographie sont désignés par A, B, C, etc...

(2) I, pp. 311-312.

guaraní ». Au moment de la découverte du Brésil, les Portugais trouvèrent presque toute la côte peuplée par les tribus en question, dont l'arrivée y semblait récente ; ces tribus connaissaient à peine l'art de la navigation et n'utilisaient presque pas les produits de la mer, leur nourriture étant composée de gibier et de produits agricoles. Nimuendajú explique ce peuplement comme le résultat d'une grande migration religieuse vers l'Est, à la recherche de la Terre sans Mal, qui les aurait menés de l'intérieur du continent jusqu'au bord de la mer avant l'arrivée des Portugais (3). Alfred Métraux parle aussi de vagues successives de tribus « tupi-guaraní » qui arrivèrent sur la côte de Bahia dans le courant du XV^e siècle, amenées par le même motif (4).

Le Père Nobrega, jésuite, fût un des premiers à remarquer l'existence de la croyance aux « hommes-dieux » et à l'Age d'Or parmi les indiens brésiliens ; il raconte, dans une de ses lettres, que des sorciers appelés « caraïbas » (5) allaient de tribu en tribu, se disant messagers divins ou réincarnation des ancêtres ; ils incitaient les Indiens à abandonner le travail et à danser, car la danse leur apporterait les temps nouveaux, le gibier viendrait de lui-même au village, les instruments agricoles bêcheraient tout seuls, les vieillards rajeuniraient et l'immortalité règnerait (6). Des observations semblables ont encore été enregistrées par d'autres jésuites (7), par l'historien Gandavo (8) et par le voyageur Hans Staden (9). Alfred Métraux conclut donc que « l'inquiétude et l'agitation religieuse que les missionnaires nous signalent chez les tribus de la côte du Brésil, au moment de la découverte du pays, n'étaient en quelque sorte que les symptômes précurseurs d'une migration vers la Terre sans Mal » (10).

Claude d'Abbeville décrit un de ces mouvements : toute une tribu partit à la suite d'un sorcier qui prétendait réincarner un héros culturel et affirmait que ceux qui croyaient en lui seraient menés au paradis des prophètes et des ancêtres ; ils recherchèrent la Terre sans Mal, localisée au centre de la terre, abandonnant tout travail et dansant sans arrêt. Plusieurs périrent pendant le voyage et les autres, déçus par les souffrances et les difficultés du chemin, abandonnèrent le leader (11).

Nimuendajú étudia les migrations « guaraní » du XIX^e et XX^e siècle. Des tribus qui habitaient la frontière entre le Paraguay et le Brésil, alarmées par de continuelles prophéties sur la fin du monde, abandonnèrent successivement leur pays pour chercher la Terre sans Mal qu'ils croyaient située par delà l'océan. Ils étaient guidés par des « pagés » (12) inspirés

(3) V, p. 58.

(4) P, p. 5.

(5) « Caraïbas » — médecin-sorcier des tribus « tupi-guaraní ».

(6) G, note à la p. 100.

(7) G, p. 89.

(8) Gandavo, cité par Q, pp. 212-213 et P, pp. 9 et 12.

(9) Y, chap. XXII.

(10) Q, p. 212.

(11) A, p. 252.

(12) « Pagé » — médecin-sorcier.

par des rêves ; ils devaient aussi danser les danses sacrées qui leur permettraient d'atteindre la maison de Nanderuvusú, « notre père grand » (13).

Après Nimuendajú, Alfred Métraux (14) et Egon Schaden (15) ont étudié ces mouvements et montrent qu'ils ne recèlent que des motifs indiens. La mythologie des anciens « tupi-guaraní » et celle des « apapokuva-guaraní » comportent le mythe de la Terre sans Mal et la croyance au Héros Culturel, qui est parti y vivre, mais qui doit revenir un jour apporter le bonheur aux hommes. Les morts privilégiés, « pagés » et grands guerriers, ont accès aussi à la Terre sans Mal, et dans des cas extraordinaires on peut y arriver en vie. Les moyens conseillés pour l'atteindre sont les mêmes : l'abandon du travail, la danse nuit et jour sous la direction du « pagé », et le voyage à la recherche du Paradis Terrestre.

Nimuendajú, Métraux et Schaden appellent donc l'attention sur les fondements entièrement traditionnels de ces mouvements. Ils sont exclusivement basés sur les mythes tribaux ; le comportement des « pagés » et les activités des groupes qui partent copient à la lettre les mythes. Un des « pagés », par exemple, avait un compagnon qu'il affirmait avoir créé lui-même, et tous les deux entretenaient des relations intimes avec une jeune femme qu'ils disaient avoir engendrée ; or, un des mythes des « guaraní » raconte que le grand héros Nanderuvusú trouva un jour à ses côtés, en se réveillant, le héros Mbaecuàa, et tous les deux créent une femme, Nandecy, qui est leur compagne à tour de rôle (16). De même, les tribus « apapokuva » qui partaient vers l'océan réalisaient point pour point le mythe de Guyrápyoty, ainsi que l'a montré Nimuendajú (17).

Les « Apapokuva » ayant conservé complète et pure leur mythologie, nous pouvons reconstituer aujourd'hui le déclenchement de ces mouvements. Les « Guarani » vivent dans l'attente et la peur de la fin du monde prochaine, annoncée par leurs mythes ; d'après les événements qui inspirent des rêves prophétiques aux « pagés », ils essaient de prévoir si son arrivée est proche ou lointaine. Lorsque quelque fait insolite arrive, il est interprété comme un signe de catastrophe ; les Indiens abandonnent leurs occupations habituelles, se mettent à danser et à chanter, et si la peur devient excessive, ils partent à la recherche de la Terre sans Mal.

Les tribus « tupi-guaraní » possèdent donc dans leur culte natif des éléments qui rendent possibles des mouvements sous la conduite d'un leader ; le pouvoir à base mythique des « pagés » et « caraïbas » et leur énorme prestige leur permettent de jouer le rôle de réincarnation des ancêtres. Egon Schaden résume ce prestige dans une formule heureuse : « Le pagé est un petit héros, de même que le héros est un grand pagé » (18).

Les mouvements des « Guarani » s'expliquent dans le cadre de la

(13) V, p. 3.

(14) Q et R.

(15) X.

(16) Q, p. 217.

(17) V, p. 38.

(18) X, p. 39.

culture qui leur est propre ; ils existent indépendamment de tout emprunt étranger ou de tout contact avec les blancs ; leurs leaders suivent le modèle des héros culturels et tout se passe suivant les légendes traditionnelles. Telle est l'opinion de K. Nimuendajú, A. Métraux et E. Schaden. Le mythe est continuellement présent à l'esprit des « Guaraní » et toute leur vie est marquée par lui, dans ses aspects les plus variés. Egon Schaden en conclut que « les représentations liées au mythe tribal prennent un tel aspect qu'elles deviennent la source d'une véritable crise au sein de la communauté » (19).

Les mouvements synchrétiques indiens.

Cependant, des mouvements où les thèmes indiens se mélangent aux thèmes chrétiens font leur apparition déjà à la fin du XVI^e siècle ; ils ne se passent plus au sein des tribus, mais parmi les Indiens esclaves travaillant dans les plantations ou rassemblés par les jésuites dans des villages. Le plus important est appelé « Santidade de Jaguaripe » et a été dénoncé dans les procès de l'Inquisition à Bahia, vers 1585 (20). Le chef du mouvement était un « mameluco », c'est-à-dire un métis de blanc et d'Indien ; il avait établi un culte avec des livres saints, des rosaires, une église, le baptême ; l'officiant s'appelait « Petit Saint » et une femme incarnait la « Sainte Marie ». Les Indiens dansaient et fumaient rituellement ; le leader prêchait que les temps heureux allaient arriver où « les Indiens seraient les maîtres des blancs et les blancs leurs esclaves » (21). Des bandes d'Indiens abandonnèrent les plantations pour suivre le leader. Quelques propriétaires de plantations, pris de peur devant l'abandon en masse du travail, permirent les exercices du culte sur leurs terres comme moyen de retenir les esclaves. Le gouverneur de Bahia, devant cette situation, décida d'envoyer des troupes mettre fin au culte, mais le chef réussit à s'échapper ; il s'enfuit vers l'intérieur du pays, à la tête d'un grand nombre de fidèles, en emmenant son « idolâtrie », et personne n'entendit plus parler d'eux.

Puis, pendant le XVII^e et le XVIII^e siècles, ces faits disparaissent. Les Indiens, remplacés dans les plantations par les noirs importés d'Afrique, s'étaient réfugiés au plus profond des forêts vierges, dans des endroits peu accessibles, et pendant longtemps échappèrent au contact avec les blancs. Ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on retrouve de nouveaux mouvements synchrétiques, mais dans une région tout à fait différente, en Amazonie.

C'est toujours dans la même zone qu'ils se déroulent, la région du Haut Rio Negro, du Rio Içana et du Rio Caiari-Uaupés. Le leader se présente comme un « Christ nouveau » ; il prêche l'expulsion des Brésiliens blancs du territoire qu'il proclame appartenir aux Indiens, il condamne comme un péché toute obéissance aux autorités brésiliennes, il affirme

(19) X, p. 42.

(20) F.

(21) O, pp. 254, 265, 267, 315 et 437.

que le temps est près d'arriver où les plantes se développeront d'elles-mêmes ; pour cela il faut abandonner le travail, danser continuellement et boire les boissons sacrées (22).

Le syncrétisme est évident. Le leader ne copie plus le modèle primitif du héros civilisateur de la tribu car il n'aurait plus de succès auprès des adeptes, ce qui montre à quel point ceux-ci sont déjà détachés de leur culture autochtone ; soit dans les anciens mouvements de l'époque coloniale, soit dans les mouvements de l'Amazonie au XIX^e siècle, le leader est toujours la réincarnation du Christ ou d'un saint. Mais une partie du contenu du prêche — le paradis où le travail n'existe pas — et les moyens pour l'atteindre — la danse et les boissons traditionnelles — continuent à être indigènes. Il y a en outre le désir de reconduire les Indiens au niveau social qui leur est dû, celui de maîtres de la terre, les Brésiliens blancs devenant leurs esclaves ou étant expulsés du territoire. On entrevoit donc dans ces mouvements un germe de révolte qu'on pourrait appeler « nativiste », concrétisé dans ce désir d'expulser les Brésiliens blancs des territoires que les Indiens considèrent leur appartenir en propre.

La persistance de ces mouvements toujours dans la même région et toujours parmi les mêmes tribus, les tribus « arawak », suggéra à Koch-Grünberg l'hypothèse que leur base véritable devait être quelque vieux mythe tribal et non la religion catholique ; les éléments chrétiens se seraient accrochés au mythe ancien, en le dissimulant. Cela expliquerait pourquoi d'autres tribus des territoires voisins, qui passent par les mêmes processus d'acculturation et de détribalisation que les « Arawak », ne présentent pas ces mouvements ; leur mythologie n'offrirait pas des éléments permettant un développement semblable.

Selon A. Métraux, les éléments des mythes « arawak » ressemblent à ceux des mythes « guaraní ». Ils présentent aussi la croyance en la Terre sans Mal, au héros civilisateur qui créa le monde, à son retour prochain (23). Il est certain aussi qu'une partie des prêches des « Christ » et de leur manière de faire arriver l'Age d'Or sont analogues à ceux des « pagés » déjà décrits : les uns et les autres annoncent l'arrivée d'un temps où le travail ne sera plus nécessaire et qu'on atteint au moyen de la danse. Mais on trouve chez les « Arawaks » des éléments pris à la religion catholique. Nous sommes devant deux types de messianisme : le premier entièrement basé sur la mythologie autochtone, et le deuxième la mélangeant avec les éléments du christianisme.

Les messianismes paysans.

Le christianisme ou plutôt le catholicisme a permis aussi le développement au Brésil d'un troisième type de messianisme qu'on pourrait appeler paysan (24), car il se passe toujours dans les milieux ruraux. Il s'agit de

(22) J, I, pp. 39-41 ; I, p. 317 ; A, p. 150.

(23) R, pp. 53-60*.

(24) Nous employons ce terme pour traduire le concept de « rustique », utilisé par les sociologues brésiliens pour désigner le type d'économie rurale dans lequel l'agriculteur cherche seulement à produire sa nourriture.

mouvements appuyés sur des thèmes bibliques : Jésus-Christ promet aux apôtres de revenir sur la terre juger les bons et les méchants ; les Ecritures contiennent aussi la promesse du rétablissement du Paradis Terrestre.

Le troisième type de messianisme brésilien n'intéresse donc pas des populations dites « primitives » ayant conservé leur culture ou ayant subi déjà un procès d'acculturation ; il est le fait de populations formées par un mélange blanc-indien-noir, mélange fondamental du peuple brésilien. Deux de ces mouvements, ceux de Canudos et de Joazeiro, se déroulent dans une région exposée aux périodes de sécheresse, le nord-est brésilien ; dans une zone triste et aride, où les habitants sont toujours sur le qui-vive pour partir avant que le fléau ne menace leurs vies. Le mouvement du Contestado se passe dans une région toute autre, à l'extrémité sud du Brésil, dans une zone montagneuse, recouverte de forêts épaisses et coupée par de nombreux fleuves et rivières ; c'est une région fertile qui permet aux gens de vivre sans trop d'efforts.

Mais si l'aspect et le climat des deux régions sont totalement différents, on trouve une grande ressemblance entre les gens qui les habitent et entre leurs cultures respectives. La culture paysanne brésilienne s'est constituée à partir de la culture portugaise apportée par les conquérants au XVI^e et XVII^e siècles, adaptée au monde tropical et ayant absorbé des éléments indiens et noirs ; mais l'apport portugais est resté nettement dominant, surtout dans les secteurs de l'organisation sociale (famille, administration, économie, religion).

Les mouvements se passent toujours dans une région de petite agriculture et d'élevage, rarement dans les zones des grandes propriétés de canne à sucre ou de café. L'économie de cette population est donc une économie tout à fait primaire, ponctuée ici et là de quelques propriétaires plus fortunés qui font un petit commerce de bétail. Ces propriétaires forment l'« élite » locale dirigeante, ils sont la vraie autorité du lieu. Leur pouvoir peut découler de leur fortune, de leur naissance dans une lignée de propriétaires terriens déjà anciens dans la zone, ou de leur prestige personnel. L'immensité du pays rend difficile la pénétration de l'administration et de la justice dans l'intérieur ; elles ne peuvent s'y établir qu'appuyées par le grand propriétaire, qui garantit de son pouvoir les autorités administratives. Pour conserver intact prestige et domaine, il s'entoure de véritables bandes d'hommes armés, que tous les individus vivant sur ses terres viennent grossir dès qu'un conflit éclate. C'est donc lui qui détient l'autorité, car les délégués du gouvernement ne se maintiennent dans le village que s'ils sont d'accord avec lui.

La justice et l'administration publiques n'ont pas d'existence effective, c'est la loi du grand propriétaire ou du plus fort qui règne ; la population n'a aucune garantie contre l'oppression de ces chefs familiaux, économiques et politiques qui dominent une région, et elle est poussée malgré elle dans les disputes sanglantes qui éclatent entre les grandes familles. Il n'y a pas de médecin pour soigner les malades, ni de prêtre pour soulager les consciences. L'aggravation de la situation amène parfois des vengeances sanglantes, donne lieu au banditisme, et détermine des petites révolutions

locales qui substituent au tyran, que son pouvoir illimité avait rendu insupportable, un autre qui s'était présenté comme le champion du peuple, mais qui prendra petit à petit le même chemin de despotisme que le chef politique précédent.

Cette population, qui n'a été soumise à aucune emprise étrangère, qui vit sur des territoires qui lui appartiennent, ne subit aucun choc culturel ; la distance et le manque de communications la préservent du contact avec les zones évoluées du pays, d'où pourraient lui arriver des « nouveautés ». Sa culture particulière, formée pendant la période de la colonisation et stabilisée pendant l'Empire (25), se maintient à peu près intacte.

La religion de la population paysanne est un catholicisme bâtard, déformé par la pénurie de prêtres qui a toujours existé au Brésil, menacé par aucune autre religion, ni même par l'orthodoxie. Devant ce manque de prêtres, beaucoup de seigneurs remplissent eux-mêmes les devoirs religieux, c'est-à-dire organisent neuvaines et processions, vont jusqu'à baptiser les enfants ; ou bien s'arrangent pour avoir quelqu'un connaissant bien les prières pour assurer l'exercice des devoirs religieux sur leurs domaines ; s'il jouit de beaucoup de prestige, le seigneur pouvait même obtenir qu'on envoie un prêtre sur ses terres pendant quelque temps. Mais, prêtre ou laïc, l'officiant lui doit obéissance, son séjour chez le seigneur dépend de sa soumission ; il ne conserve son poste que par le bon vouloir du propriétaire. L'autorité religieuse est donc encore entre les mains de celui-ci.

Le manque de prêtres développe aussi dans l'intérieur du pays le type du laïc chargé de la réalisation des cérémonies religieuses. Il reçoit des noms différents selon les zones : « sacristain », « rezador » (celui qui prie), « tirador de rezas » (celui qui commande les prières). Il connaît quantité de prières rustiques et quelques unes des prières catholiques, il organise toutes les cérémonies du culte, il a à sa charge la conservation de la chapelle locale et des saints. Ces tâches sont parfois remplies par les propriétaires eux-mêmes, nous l'avons déjà vu ; ou encore par des « beatos » ou « moines », c'est-à-dire des personnes qui se sont totalement vouées à une mission religieuse, sans pour cela entrer dans les ordres (26).

Habillés de bure, portant toujours barbe et cheveux longs, la besace au dos, la calebasse d'eau à la ceinture, des rosaires autour du cou, les pieds nus dans des sandales, les « beatos » parcourent le pays de maison en maison, vivant d'aumônes. Ils se dévouent à réveiller la foi religieuse là où ils passent, élevant croix et chapelles avec le concours des fidèles, prêchant, organisant des neuvaines, ranimant de vieux exercices religieux puisés dans le fonds folklorique d'origine portugaise, allant même parfois jusqu'à dire la messe. Ils acquièrent un prestige énorme parmi les

(25) Empire et Monarchie sont des mots synonymes au Brésil.

(26) Au Brésil, pendant la période coloniale, l'Eglise avait permis aux laïques de se vouer à la religion sans entrer dans les ordres. Plus tard elle voulut leur retirer le privilège, mais l'habitude était déjà prise et on n'a pas obéi au nouveau règlement.

populations rustiques et s'ils manifestent avec succès des vertus thérapeutiques, ils sont considérés comme des êtres extraordinaires et deviennent le centre de véritables pèlerinages. Leur prestige s'affirme de jour en jour ; ils deviennent les conseillers du peuple, les juges des disputes, les réconciliateurs des ennemis, les parrains de tous les enfants. De là à atteindre la réputation de « sainteté », le passage est facile.

Les germes messianiques qui existent dans le catholicisme, et particulièrement dans le catholicisme paysan, héritier de toute sorte de croyances médiévales portugaises, se cristallisent autour de chaque « beato », considéré comme la réincarnation d'un saint ou de Jésus lui-même. Il y a deux sortes de « beatos » : ceux qui passent leur vie en pérégrination de village en village, n'admettant pas qu'on les suive, et ceux qui commencent en tant que « beatos », et peu après réunissent des quantités d'adeptes. Au début, les adeptes les suivent en bande, jusqu'à ce qu'ils se fixent dans un endroit déterminé qui devient la « ville sainte ». La police, parfois, arrive à dissoudre le rassemblement avant la phase sédentaire ; mais quand le mouvement se déroule dans des contrées peu connues et d'accès difficile, les villes peuvent comprendre jusqu'à plusieurs milliers d'habitants.

Trois cas de messianismes.

Des trois mouvements rustiques plus importants, deux ont pour chefs des individus qui ont débuté comme « beatos » le troisième est mené par un prêtre catholique. Ce sont les mouvements de Canudos, Joazeiro et Contestado, désignés par les noms des lieux où ils se déroulent. Ils débutent à peu près vers la même époque, 1870, mais ont des développements différents. Celui de Canudos atteint sa plénitude vers 1890 et est dissous en 1897. Celui du Contestado arrive à son point maximum de 1913 à 1914, et les rebelles sont anéantis en 1916. Celui de Joazeiro réussit à vaincre ses adversaires en 1914 et dure autant que son leader, ne finissant qu'en 1936, avec la mort de celui-ci.

Les leaders des mouvements — Antonio Conselheiro, Monges João et José Maria, P. Cicero — étaient considérés comme des « saints » selon le modèle des saints catholiques ; ils étaient doués de pouvoirs surnaturels, accomplissaient des miracles et des guérisons extraordinaires ; ils étaient les intermédiaires entre Dieu et les hommes ; le « vrai » catholicisme était pratiqué par eux et non par les prêtres. Leurs rites étaient des rites catholiques : le baptême, la messe, le prêche, la procession, les neuvaines, c'est-à-dire, les rites qui forment le cœur de la religion paysanne brésilienne. Les mouvements en question ne se posaient donc pas comme des dissidences du catholicisme ; ils étaient « le » catholicisme et leurs leaders se disaient entièrement soumis au Pape. Padre Cicero, par exemple, qui était prêtre séculier, accusé d'hérésie, fit le voyage de Rome pour se défendre, et fût condamné à ne plus dire la messe ; il revint à Joazeiro, reprit toutes ses anciennes activités religieuses, mais s'abstint désormais du saint sacrifice et proclama toujours qu'il était un fidèle sujet du Pape.

Ce n'est donc pas la réforme religieuse qui forme le contenu des prêches des « messies » paysans ; cela ne les intéresse pas. Ils demandent soit une pacification générale de la contrée (Antonio Conselheiro dans le mouvement de Canudos, P. Cicero dans celui de Joazeiro), soit la déposition de quelques-uns des chefs politiques locaux au bénéfice d'autres (Joao Maria et José Maria, dans le mouvement du Contestado).

Canudos.

Antonio Conselheiro (Antoine le Conseiller), appelé aussi Saint Antoine et Bon Jésus, commanda le mouvement de Canudos et fût d'abord un « beato » qui parcourait le « sertao » (27) du nord-est en prêchant contre les dérèglements et les crimes qui sévissaient dans une région profondément remuée par des luttes politiques sanglantes et par des guerres de famille. Il prêchait le rachat des péchés par la souffrance, l'abandon de tous les biens et de toutes les jouissances, et promettait à ceux qui le suivaient les délices d'une « ville sainte » où l'on pouvait vivre sans travailler, où tout serait paix et concorde, et dont on aurait la jouissance sur la terre. Il voulait aussi libérer ses fidèles du joug de la République, récemment proclamée au Brésil (1889) et qu'il considérait une œuvre de l'Antéchrist ; tous les malheurs socio-politiques qui accablaient le « sertao » depuis un certain temps étaient causés par elle, et avaient la valeur d'une annonce de l'arrivée du Jugement Dernier. Le rétablissement de l'Empire Brésilien marquerait l'arrivée de l'Age d'Or sur la terre. En attendant, les adeptes devaient vivre dans une « ville sainte » où l'on ne pêchait pas et où tous les hommes étaient frères.

La quantité de gens qui le suivaient augmentait sans cesse ; après un certain temps de pérégrination, il fonda très loin, dans le désert aride, la ville de Canudos. Une population de 5.000 personnes s'y installa ; il en fût l'autorité suprême et la hiérarchie sociale s'établit à partir de lui. Le rang immédiatement au-dessous était occupé par ceux des adeptes qu'il avait considérés comme dignes d'élévation. Cependant, les « razzias » véritables que les fidèles dirigeaient contre les propriétés ennemies pour se ravitailler en chevaux, en bétail et en produits agricoles (les propriétés amies étaient épargnées, naturellement), ainsi que les sermons enflammés de Antonio Conselheiro contre le gouvernement, amenèrent celui-ci à considérer dans le rassemblement un danger public et à envoyer des troupes contre la « ville sainte ».

La résistance des « jagunços » (28) fût héroïque ; leur courage, l'aridité du terrain, le manque de connaissance des parages par l'armée brésilienne (qui n'en possédait pas même de cartes), donnèrent des proportions inespérées à la lutte et la firent durer longtemps. Canudos fût à la fin

(27) « Sertão » — les terres peu connues de l'intérieur du pays, où l'on ne pénètre que difficilement, étant donné le manque de voies de communication.

(28) « Jagunço » — c'était d'abord l'appellation donnée aux gardes du corps des propriétaires terriens, qui devenaient des bandits ; à partir de la lutte de Canudos, elle désigna les guerriers fanatiques brésiliens.

détruite ; tous ses défenseurs trouvèrent la mort au combat ; Antonio Conselheiro était mort d'épuisement quelques jours avant la défaite finale (29).

Joazeiro.

Vers 1870, le prêtre catholique Cicero Romao Baptista entreprit aussi de raviver les pratiques religieuses du peuple et d'aider de son mieux les paysans qui vivaient misérablement, vu leur dénûment matériel et moral. Il exerçait son ministère à Joazeiro, village de quatre à cinq cabanes, dans l'intérieur de l'Etat (30) de Ceará. Ce fut un succès : on venait de loin l'entendre prêcher, prendre part aux processions qu'il organisait, lui demander conseil et secours. Le premier miracle eût lieu, suivi d'autres, de guérisons extraordinaires, du don divinatoire, de prophéties.

Padre Cicero affirmait qu'il était soumis au Pape et à l'Eglise catholique. Il exigeait des adeptes la pratique fidèle et constante du culte connu des paysans brésiliens. Il était adoré par une énorme masse populaire, qui le considérait comme « une des personnes de la Trinité », qui venait de tous les côtés pour le voir et l'entendre, qui abandonnait ses biens pour vivre près de lui. Le village s'agrandit, se transforma en ville, et le chef incontesté de la ville, chef sacré en même temps que temporel, était P. Cicero. L'ordre social qui y régnait partait de lui, sommet de la hiérarchie en vigueur, qui avait remplacé la hiérarchie et l'ordre profanes ; ceux qu'il désignait comme méritants étaient honorés et montaient dans les rangs sociaux ; c'était aussi lui qui désignait les fonctionnaires de l'administration publique, Joazeiro étant devenu son petit Etat dans l'Etat. Il commandait toute la vie des fidèles, tant morale que matérielle.

Joazeiro devint l'espoir des déshérités. C'était la « ville sainte », la nouvelle Jérusalem, les gens venaient s'y installer pour être sûrs qu'ils vivraient désormais sans malheur et sans péché ; loin du Parrain (31) il n'y avait pas de salut possible. On lui apportait de l'argent, des bijoux, du bétail, des produits agricoles, on lui faisait des donations en terres. Car on n'avait plus besoin de richesses dans la Ville Sainte, toutes les différences économiques y disparaissaient et tous les hommes menaient la même vie, en tant que frères.

Le Parrain dominait la vie politique intérieure de l'Etat et des Etats voisins ; les électeurs le reconnaissaient comme leur chef et suivaient ses ordres au moment des élections. Vers 1914, alors que le pouvoir du P. Cicero était déjà considérable puisqu'il l'exerçait depuis 1870, l'Etat de Ceará était gouverné par une faction hostile au mouvement de Joazeiro.

(29) Voir H, œuvre classique.

(30) « Etat » — Le Brésil est divisé en 21 Etats doués d'une certaine autonomie.

(31) « Parrain » — Les relations de parrainage sont très importantes au Brésil et le parrain est par définition le défenseur, le protecteur et le conseiller attitré du filleul. P. Cicero devint le « parrain » par excellence des populations paysannes.

L'Etat traversait aussi des années troubles, des luttes entre de petits chefs locaux ensanglantaient son territoire. Des circonstances diverses amenèrent le Parrain à se juger offensé par le gouvernement de l'Etat : la « guerre sainte » se déclencha. Les adeptes du Parrain, animés d'un vague espoir de rétablir la monarchie (laquelle se confond avec l'Age d'Or dans l'esprit du paysan brésilien), capturèrent ville après ville et assiégèrent la capitale ; le gouverneur s'enfuit, après avoir vainement attendu le secours de l'armée.

P. Cicero, qui n'avait pas quitté Joazeiro et de là dirigeait tout le mouvement, fût reconnu victorieux et le gouvernement fédéral ne réagit point contre l'affirmation d'indépendance qu'il venait de lancer. Depuis lors, aucun représentant du gouvernement ne pût être élu dans l'Etat de Ceará sans avoir auparavant demandé son approbation et son appui. Lui-même ne fût pas gouverneur parce qu'il ne voulait pas quitter Joazeiro ; mais il devint le maire éternel de la ville, et vice-gouverneur de l'Etat. L'Eglise Catholique elle-même n'osa plus le combattre, tant était grand son pouvoir sur les populations rurales ; quelques prêtres élevèrent encore des protestations isolées contre lui, mais il maintenait des relations cordiales avec d'autres membres du clergé et des ordres religieux s'installèrent à Joazeiro (32).

Contestado.

Le troisième grand mouvement messianique brésilien eût pour cadre la région montagneuse et recouverte de forêts du sud du Brésil, totalement différente du nord-est aride. La contrée connaissait les « moines » qui la parcouraient dans tous les sens, ravivant par leurs sermons la foi du peuple. Le plus connu de ces « saints », João Maria, était censé parcourir le sud du pays depuis 1835 jusque vers 1908. Sans doute, deux ou trois prophètes différents tinrent le rôle successivement, prenant le même nom et profitant de la renommée déjà créée, car il n'est pas vraisemblable qu'un seul homme ait visité en pèlerinage des zones sauvages et d'accès difficile pendant plus de 75 ans, menant une vie d'ascète.

Quoi qu'il en soit, on retrouve les traces de ses pas depuis les grottes de Sorocaba, dans le sud de l'Etat de S. Paulo, jusque dans les villages de l'Etat de Rio Grande do Sul, en passant par l'intérieur des Etats de Paraná et Santa Catarina. La réunion des légendes autour d'un seul nom forma la figure vénérée du grand saint brésilien João Maria, qui a encore quantité de dévots dans l'intérieur du pays, et dont le retour est toujours attendu. Son histoire est racontée de la manière suivante.

Après une première phase de vie érémitique au milieu des bois, João Maria se mit en marche de village en village, prêchant et conseillant, baptisant les enfants et disant la messe. Des pouvoirs miraculeux analogues à ceux que présentaient Antonio Conselheiro et le P. Cicero le distinguaient aussi du commun des « beatos », surtout le pouvoir de guéri-

(32) M.

son. Et de même il devint le conseiller, l'arbitre, le juge dans toutes les questions qui surgissaient. Il affirmait aussi que son catholicisme — et non celui des prêtres — était le « vrai » catholicisme ; que son livre saint était le seul vrai et que celui des prêtres était « aussi hérétique que la Bible des protestants » (sic).

Cependant, à la différence de Antonio Conselheiro et de P. Cicero, ainsi que de la plupart des petits prophètes arrêtés précocement dans leurs activités, il ne voulait pas être suivi, n'aimait pas les rassemblements et dispersait les fidèles aussitôt finies les cérémonies religieuses qu'il organisait. Il ne parlait pas de « ville sainte » et ne recherchait aucun pouvoir temporel.

Il disparût vers 1904 et personne n'entendit plus parler de lui ; mais on ne crût pas non plus à sa mort. Il avait maintes fois prévenu les adeptes que, sa mission finie, il chercherait refuge sur un mont enchanté appelé Tayó et là il attendrait dans la prière l'ordre divin de revenir en ce monde. Les paysans espérèrent donc patiemment sa résurrection ou l'arrivée d'un émissaire envoyé par lui pour les orienter et les aider de ses conseils.

L'Etat de Santa Catarina traversait des jours difficiles ; des troubles politiques, des luttes locales avaient donné lieu en 1893 à une révolution assez importante qui fût durement réprimée. Quelques années après la disparition de João Maria, un ancien soldat se présenta comme le Moine réincarné. Au début, il voyagea d'un côté et de l'autre, à la manière de João Maria, prêchant, baptisant, guérissant, prophétisant ; puis il fonda une « ville sainte », Tacquarussú. Les gens de la région en prirent joyeusement le chemin, sûrs que João Maria était revenu sous les traits de son frère José Maria, et qu'ils allaient jouir du paradis terrestre. Dans la « ville sainte », toutes les disputes s'apaisaient et tous étaient frères les uns des autres ; on pouvait y vivre sans travailler, car Dieu prendrait soin d'eux.

José Maria organisa ses fidèles, rétablit la monarchie et fit acclamer Empereur de l'Empire Sud-Brésilien un vieux propriétaire terrien analphabète, qui jouissait d'une renommée de sagesse et de bonté. Mais le gouvernement de l'Etat, devant les proportions que prenait le rassemblement, envoya un détachement de police le dissoudre. Dans la lutte qui s'ensuivit, le Moine fût tué et ses adeptes, désorientés, se dispersèrent et retournèrent chez eux.

Un an après, ils reconstituèrent l'organisation et se rassemblèrent sous la direction d'un ancien croyant ; une jeune fille inspirée, « la vierge » Theodora, était entrée en contact avec le Moine mort et transmettait ses ordres aux fidèles réunis dans la « ville sainte ». Les fidèles se refusaient à reconnaître les autorités administratives et l'effervescence des esprits donnait lieu à toute sorte d'excès. Le gouvernement fédéral envoya des troupes contre les rebelles mais, peu habituées à la forêt, ne connaissant pas le terrain, dont on ne possédait aucun relevé cartographique, elles furent d'abord battues et décimées ; après bien de combats et de souffrances

de part à part, le foyer de l'insurrection fût détruit. La lutte avait duré de 1912 à 1916 (33).

Les traits communs des messianismes paysans brésiliens.

Il ressort de ces récits que les populations de l'intérieur font entendre leurs revendications socio-politiques par la voix d'un « beato » ou d'un « moine », parfois même d'un prêtre catholique profondément intégré dans la population rurale, tel le P. Cicero. Autour d'eux se forme et se cristallise une nouvelle légende messianique. Toutes sortes d'histoires merveilleuses furent tissées autour de Antonio Conselheiro, du P. Cicero, de João et de José Maria, dont la plus frappante est celle de leur retour : aucun d'eux n'est vraiment mort, ils doivent ressusciter un jour pour apporter à leurs dévots la paix et le bonheur.

Cependant, lorsque deux saints ont prêché dans la même région, la figure de l'un tend à s'effacer au bénéfice de l'autre. Dans le nord-est brésilien, P. Cicero est encore aujourd'hui l'objet d'une vénération sans bornes et l'on attend fermement son retour ; Antonio Conselheiro et ses combats ne sont plus qu'un souvenir. Dans le sud, José Maria et la « guerre sainte » ont presque disparu de la mémoire des gens, tandis que João Maria possède un culte important et se trouve être le point de mire des espoirs messianiques des paysans. Ces deux saints sont donc aussi des « messies » dont on attend un retour qu'ils ont formellement promis. Les conditions sociales qui entourent la permanence ou la disparition des « saints » n'ont pas encore été étudiées. Mais de petits mouvements se dessinent parfois autour d'un personnage qui prétend les réincarner.

Dans l'intérieur de l'Etat de Pernambuco, le jeune João Cicero se mit à prêcher et à conseiller avec la douceur et l'onction d'un prêtre ; il n'y avait pas de doute, il était le Parrain réincarné. Le jeune homme se proposait de substituer au monde profane un royaume sacré. La police alertée intervint, mais João Cicero réussit à s'échapper ; ceci se passait en 1936, quelques mois après la mort du P. Cicero. Actuellement, il existe dans l'intérieur de Bahia un nouveau leader religieux, ancien « beato », qui est révééré aussi comme la réincarnation du P. Cicero, et qui vit comme le chef religieux et profane d'une communauté qui s'est réunie autour de lui.

Quelques mois après la défaite finale des adeptes de José Maria, en 1916, un nouveau « moine » surgit qui s'intitulait « Moine Jésus Nazareth » et se prétendait envoyé par João Maria pour recommencer la « guerre sainte » ; il fût arrêté avant d'avoir réuni beaucoup d'adeptes. En janvier 1954, la police étouffa l'embryon d'un nouveau mouvement près de Taquarussú ; deux paysans disaient revenir du mont Tayô apportant l'ordre de João Maria de réunir ses fidèles, car la fin du monde approchait et il descendrait du ciel accompagné par S. Sébastien, à la tête d'une armée féroce qui tuerait cruellement tous les impies.

(33) N.

Nous pouvons donc affirmer qu'il existe maintenant au Brésil, dans les milieux paysans, une croyance messianique exclusivement brésilienne, formée pendant la fin du XIX^e siècle et les débuts du XX^e, qui réunit des éléments catholiques (la promesse du retour du Christ et du Paradis Terrestre) et des éléments fournis par la vie rustique du pays (la figure du « beato », qui se transforme en « saint »), et qui s'est cristallisée autour de deux personnages : P. Cicero dans le nord du pays et João Maria dans le sud.

MESSIANISMES, CONTRE-ACCULTURATION ET FACTEURS INTERNES

Sauf pour les mouvements indiens étudiés par A. Métraux et E. Schaden, les mouvements brésiliens n'ont pas été soumis à une analyse d'après les théories existantes sur le messianisme pour vérifier si effectivement une telle dénomination pourrait leur être donnée.

Les mouvements brésiliens sont-ils vraiment messianiques ?

Le concept de messianisme a été défini par Hans Kohn (34) d'après trois éléments principaux : 1) le peuple qui gémit privé du rang ou des privilèges qui lui sont dûs ; 2) la venue d'un émissaire divin ; 3) celui-ci doit réparer les injustices en ce bas monde et reconduire son peuple au premier rang entre les peuples. La convergence des trois éléments donne lieu à des mouvements collectifs dans lesquels les réformes politiques, économiques ou sociales sont présentées sous la forme d'ordres divins ou de normes divinement inspirées, dont la réalisation par les fidèles amènera l'Age d'Or ou le monde parfait. Wilson D. Wallis (35) a décrit beaucoup de ces mouvements dans deux ouvrages, mais aucun mouvement brésilien n'y figure.

La réparation des injustices ou l'arrivée de l'Age d'Or en ce monde, c'est-à-dire le redressement des torts d'un monde injuste qui ramènerait à la place d'honneur le groupe opprimé, est de première importance, car elle permet de distinguer le mouvement messianique d'autres mouvements religieux, tels que le prophétisme ou le réveil religieux. La réparation des injustices n'est pas reléguée dans un monde surnaturel qui existe en dehors du monde réel, elle doit s'exercer ici bas. Ce sont donc les conditions socio-politiques du monde réel qu'il s'agit de changer ; et il ne suffit pas de prêcher le changement, il faut l'exécuter. Le leader messianique a pour tâche d'apprendre aux adeptes les moyens de le réaliser — moyens sacrés dont il a la connaissance parce qu'il est lui-même d'origine sacrée, ou parce qu'il est en communication étroite avec le sacré. Les moyens ne sont pas sacrés en eux-mêmes, mais parce qu'ils ont été ordonnés par une divinité.

(34) K.

(35) AA ; AB.

Ceci se passe au moins dans deux des cas examinés au Brésil. Les Indiens « arawak » et les paysans, opprimés et malheureux, mettent en marche le mouvement messianique parce que le leader leur promet l'installation prochaine d'une sorte de paradis terrestre. Ces leaders — nouveaux Christs, « beatos », « moines », — sont tous d'origine divine, ou étroitement liés au sacré par leurs dons extraordinaires. Le caractère messianique est ici indiscutable. Le mouvement des tribus « guaraní » doit être examiné de plus près.

En suivant leurs « pagés », ces indiens fuient un monde promis à la destruction pour se réfugier dans la région tranquille et sûre habitée par « notre père grand », l'ancêtre divin. Ils cherchent donc un abri dans le surnaturel, en essayant de dépasser les limites qui séparent profane et sacré, pour fuir les catastrophes cosmiques ; il ne s'agit pas pour eux de transformer le monde réel, mais de l'abandonner. Voilà pourquoi Alfred Métraux parle « d'une sorte de messianisme » de ces tribus (36). Egon Schaden écrit aussi : « Les mouvements religieux qui se vérifient parmi les « apapokuva » n'ont pas été reconnus comme des mouvements messianiques « stricto sensu ». Il leur manque un caractère important du messianisme : l'annonce de l'Age d'Or dont on doit jouir sur la terre. Ils prennent au contraire un aspect plus eschatologique, ils situent l'Age d'Or dans un monde presque surnaturel, en dehors de la terre, — celle-ci condamnée à la destruction par le feu et l'eau » (37).

Cependant, la Terre sans Mal ou la maison de Nandecy, « notre mère grande », existe dans le monde où vit l'Indien « guaraní » (38) ; elle est localisée soit de l'autre côté de l'océan, soit au centre de la Terre, suivant la tribu ; elle a une localisation géographique précise dans le monde profane, bien qu'elle se situe dans un monde « presque » surnaturel, d'après l'expression de E. Schaden (39). Elle n'est séparée du monde profane par aucune barrière et est donc accessible aux vivants ; mais elle est aussi céleste parce qu'elle renferme des conditions différentes des conditions profanes — l'immortalité par exemple. Il s'agit seulement de découvrir où elle se situe, en partant dans une direction mythiquement indiquée.

La conception ambiguë de la Terre sans Mal correspond à la conception « guaraní » du sacré et du profane ; K. Nimuendajú et E. Schaden l'ont bien remarqué, ces deux mondes se recouvrent et existent l'un dans l'autre. E. Schaden le formule en des termes précis : « Nous ne pouvons pas, cependant, tracer des lignes de délimitation entre ce qui est héroïque et ce qui est divin, ce qui est humain et ce qui est démoniaque » (40). Le concept d'un sacré strictement distingué du profane, que le développement de la pensée rationnelle a imposé au monde occidental, ne peut être appliqué à la mentalité « guaraní ».

(36) Q, p. 201.

(37) X, p. 44.

(38) V, p. 26.

(39) X, p. 44.

(40) X, p. 34.

Egon Schaden conclut donc : « Le mythe de la Terre sans Mal revêt la même fonction que l'Age d'Or ou le rétablissement des anciennes conditions de vie, indiqués comme traits caractéristiques du messianisme proprement dit (.....). Ce qui existe est simplement une diversité de forme et celle-ci — nous insistons — est due à la différence des configurations culturelles » (41). Mais, bien que la Terre sans Mal présente cette fonction, il s'agit de savoir aussi si les tribus qui entreprennent le voyage désirent trouver une issue à une situation de souffrance collective, tout comme les adeptes des mouvements paysans et « arawak », pour pouvoir les classer comme des mouvements messianiques.

Le cas des « apapokuva-guaraní » étudié par K. Nimuendajú est celui que nous pouvons examiner de plus près. La peur du « mbae meguâ », de la destruction catastrophique de la terre, marque profondément leur culture et est devenue la préoccupation constante de ces Indiens, donnant lieu à un pessimisme exaspéré. La catastrophe ne découle pas des péchés de l'humanité (comme dans le christianisme), mais de ce que celle-ci et la terre elle-même sont fatiguées de vivre et de travailler, et demandent le repos (42). Cette peur prend de telles proportions qu'elle devient insupportable, et la tension émotionnelle n'est plus résolue par les autres facteurs de détente dont dispose habituellement la culture. La « recherche de la tranquillité propre à tous les Américains » dont parle Nimuendajú a donc la valeur d'un désir de changement de situation ou, au moins, d'allègement d'une tension émotionnelle violente (43).

L'aggravation du pessimisme chez les « Guaraní » pouvait découler de leur fuite devant les blancs. Pendant plus de 300 ans, ces Indiens ont subi les déboires résultant de l'arrivée des conquérants portugais et, devant les malheurs que cette présence leur apportait, ils se sont enfuis vers la profondeur des forêts, pénétrant chaque fois plus en avant dans le pays, à mesure que les Portugais et leurs descendants avançaient aussi vers les régions intérieures ; c'est là l'opinion de K. Nimuendajú (44). Une fois le pessimisme exacerbé, un incident de quelque envergure peut être interprété comme un signe du « mbae meguâ » et donner lieu au mouvement. Quoiqu'il en soit, c'est un état de malaise collectif qui mène les Indiens à ce type de réaction. Il est donc permis de classer les mouvements « guaraní » sous la rubrique de « messianiques », puisque la fonction de la Terre sans Mal est comparable à celle de l'Age d'Or, et puisque le peuple entreprend le voyage dans des conditions de tension émotionnelle qui prend les proportions d'un véritable malheur social.

Mais, ainsi que les trois types de sociétés analysées, tous les groupes sociaux sont soumis à des épreuves variées dans le cours de leur existence, qui donnent lieu à des états de malaise social parfois aigus, sans que pour

(41) X, pp. 45-46.

(42) V, p. 72.

(43) Ceci se vérifie aussi dans les cas individuels. Voir plus loin l'histoire de l'Indien Uirá.

(44) V, p. 72.

cela s'ensuivent nécessairement des mouvements messianiques. Il faut donc approfondir l'étude des conditions sociales de la souffrance collective pour essayer d'en dégager les facteurs toujours présents.

Messianismes nord-américains et contre-acculturation.

Les tribus nord-américaines présentèrent à un moment donné des mouvements très importants qui attirèrent l'attention des anthropologues, par la condition de désorganisation socio-culturelle dans laquelle ils avaient lieu : les Sioux, les Paiute, les Arapaho, les Cheyenne, etc. (45). Ces mouvements furent caractérisés comme présentant une forte teinte d'animosité contre le peuple dominateur ; les leaders annoncent la mort ou la disparition de celui-ci, sa soumission future aux actuels dominés. On y retrouve, plus ou moins développés, des thèmes autochtones ; le peuple dominé réclame aussi le retour au passé, c'est-à-dire à l'intégrité de leur culture traditionnelle.

On en conclut que les conditions pénibles de vie donnant lieu aux mouvements messianiques résultaient surtout du choc culturel : deux peuples porteurs de cultures différentes entrent en contact direct et continu, établissant des relations de domination-soumission ; le peuple dominé perd son autonomie et voit toute sa vie sociale soumise à l'ordination et au commandement externes du peuple conquérant, en même temps que sa culture entre en désorganisation du fait de l'introduction d'éléments étrangers venus de la culture dominante. Le peuple soumis recherche le soulagement dans un mouvement messianique, dont la finalité est de changer les conditions de vie existantes. Ralph Linton et Bernard Barber implicitement les interprètent donc comme des mouvements de contre-acculturation (46).

Nous voici devant des cas de causalité externe, telle que la définit Roger Bastide : les rencontres de civilisations trop divergentes entraînent « dans certains cas l'explosion des civilisations natives et ce phénomène de sociétés qui se défont, se déstructurent, au contact d'autres sociétés, prouve l'existence d'une causalité externe, irréductible à toute causalité interne » (47). Un facteur externe — le contact avec un peuple de culture totalement différente, qui était en même temps le peuple dominateur, imposant ses lois de l'extérieur, — serait la cause des mouvements messianiques. L'état de peine et de malheur déterminé par la pression extérieure du groupe dominateur sur le dominé amènerait celui-ci à une réaction, le mouvement messianique. La comparaison des cas nord-américains avec l'exemple juif (le messianisme juif est le mieux décrit et analysé, et il a été le résultat de la domination d'Israël par les Assyriens) (48) concourait à raffermir l'hypothèse que des facteurs externes devaient être

(45) T.

(46) L et C.

(47) E, p. 79.

(48) AA.

recherchés pour que le déclenchement des mouvements messianiques soit expliqué.

Les mouvements synchrétiques brésiliens rappellent la description des mouvements nord-américains. Les nouveaux Christ des « Arawak » prêchaient l'expulsion des Brésiliens blancs du territoire des Indiens, l'arrivée d'un temps où les blancs seraient les esclaves des Indiens ; le contenu des prêches et l'objectif à atteindre est le même que dans les mouvements nord-américains. Ils sont donc apparemment des manifestations de contre-acculturation, provenant du contact de groupes natifs avec la civilisation. Il n'y a qu'une différence, c'est que le retour au vieux mode de vie tribal n'est pas demandé, tout au moins d'après les récits que nous possédons. Dans le mouvement plus ancien de Bahia, il en allait de même : la revendication ne portait que sur la situation de domination-soumission.

Cette explication serait-elle adéquate au cas des mouvements « guaraní » ? Nimuendajú admet que les mouvements « guaraní » postérieurs à la découverte du Brésil pouvaient découler du malaise causé par la fuite devant les blancs (49). D'autre part, les « pagés » « apapokuva » interdisaient aux adeptes la consommation d'aliments propres aux blancs (sel, eau de vie, certaines viandes) et le port de vêtements européens, ce qui paraît indiquer une certaine acculturation en cours.

Cependant, si l'acculturation est un procès qui n'a lieu que lorsque deux peuples sont constamment et directement en présence, ce qui détermine des changements culturels dans au moins un des groupes (50), nous pouvons difficilement parler d'acculturation pour les « Apapokuva-Guaraní ». Le contact entre ces tribus et les Brésiliens blancs dans l'intérieur du pays n'était ni constant ni direct au moment des mouvements ; ils n'ont eu de contact avec la population blanche que du temps des missions jésuites, détruites en 1630 (51).

Voilà pourquoi leur culture se maintient à peu près intacte. Nimuendajú fait état, par exemple, de la pureté maintenue par les idées fondamentales du vieux paganisme « apapokuva », et montre comment le mythe de la Terre sans Mal est intégré avec d'autres légendes telle que la destruction de la terre par le feu, le massacre des hommes par les animaux-démons, dans un contexte entièrement primitif (52). Et Egon Schaden, qui étudia en profondeur les mouvements des tribus en question, est arrivé à la conclusion qu'ils ne résultent pas d'un état de désorganisation sociale dû au choc de la culture native avec la culture occidentale » (53).

Le portrait tracé par Bernard Barber des conséquences de l'acculturation ne s'applique donc pas aux « Apapokuva ». Ils ne connaissent pas « la désorganisation de la structure normative de contrôle », et les membres

(49) V, p. 72.

(50) L.

(51) V, p. 1 ; X, p. 55.

(52) V, p. 72.

(53) X, p. 43.

du groupe « ne se sentent pas désajustés par rapport aux éléments significatifs de leur culture » (54), puisque celle-ci n'est pas désorganisée et qu'un des organes normatifs principaux, la mythologie, se maintient intact et en fonctionnement.

D'autant plus que des mouvements messianiques « guaraní » existaient déjà avant l'arrivée des Portugais. Schaden rappelle que les éléments mythiques et religieux de ces mouvements sont antérieurs à l'arrivée des blancs (55). Nous avons déjà vu que K. Nimuendajú, A. Métraux et E. Schaden admettent l'existence de ces mouvements dans la période pré-colombienne. A. Métraux rapporte qu'au moins quatre des migrations des « tupi-guaraní », dans la période post-colombienne ont été entièrement déterminées par la croyance en la Terre sans Mal (56). On ne pouvait pas encore parler de choc culturel ni d'acculturation ; et même si les mouvements des « apapokuva-guaraní » sont classés comme des réactions à l'acculturation, l'existence, chez les Indiens brésiliens, de mouvements antérieurs au contact avec les Portugais montre qu'ils ne résultent pas toujours du choc culturel. Le malaise produit par ce facteur devient ainsi une des causes possibles des mouvements messianiques, mais non le facteur le plus important dans leur déclenchement, puisque des peuplades « primitives » peuvent les connaître sans un contact préalable avec les blancs.

Et dans le cas des « Apapokuva-Guaraní », bien que les fuites devant les blancs et les souffrances qui en résultent puissent développer le pessimisme intense et la peur des catastrophes, leurs mouvements messianiques n'en résultent pas directement. Le climat de malaise et d'inquiétude existait toujours, alors que les mouvements n'éclataient que parfois, dans des conditions spéciales qui n'ont pas encore été étudiées. Nimuendajú indique seulement qu'il n'est pas nécessaire que des pressions directes soient exercées sur la tribu, soit par un peuple étranger, soit par une tribu ennemie, ni que des raisons politico-économiques interviennent, pour que le mouvement ait lieu (57). Egon Schaden croit que le facteur dominant doit être recherché plutôt dans le mécanisme interne de la religion : « le modèle culturel particulier à la tribu a développé un mysticisme profond, et même du pessimisme, sur la base de la tradition mythique et est responsable pour ces manifestations » (58). Malheureusement, ni K. Nimuendajú, ni E. Schaden n'analysent les conditions internes de la tribu responsables des mouvements, ils ne font qu'affirmer qu'aucun facteur extérieur ne peut en rendre compte.

De là sans doute la différence entre les prêches des « pagés » et ceux des nouveaux Christ. Les « pagés », au contraire des Christ « arawak », ne formulent pas des revendications contre les blancs, ils se contentent de décrire la Terre sans Mal et d'enseigner le moyen d'y arriver. La

(54) C.

(55) X, p. 39.

(56) S, p. 66.

(57) V, pp. 55-56.

(58) X, pp. 43-44.

culture « guaraní » n'ayant pas été atteinte par la civilisation blanche, c'est elle qui fournit aux Indiens la solution du malaise qu'ils ressentent. Tandis que les « Arawak », dont la culture a été fortement atteinte, forment une solution nouvelle avec des éléments de leur culture et les éléments de la culture blanche.

Bernard Barber n'avait trouvé de mouvement messianique que chez celles des tribus nord-américaines qui avaient subi une privation intense provenant de la destruction de leur culture ; toutes les fois que l'acculturation n'avait pas apporté la destruction violente de la culture tribale, le mouvement ne se produisait pas (59). Or, dans le cas brésilien, la destruction n'est pas un élément de première importance ; le mouvement se produit également parmi des tribus dont la culture est très abîmée par le choc culturel (les « Arawak ») et des tribus en phase pré-acculturative, dont la culture n'a presque pas souffert encore (les « Apapokuva-Guaraní »). E. Schaden recommande donc de « ne pas accentuer de façon unilatérale les aspects de la *déprivation*, comme le font divers auteurs nord-américains » (60) et nous pouvons affirmer que le mouvement messianique est possible, au Brésil, aussi bien dans une phase où il n'existe pas de contacts culturels (avant l'arrivée des Portugais ou juste au moment de cette arrivée) ; dans une phase pré-acculturative définie par des contacts intermittents et avec peu de conséquences visibles pour la culture native, mais suffisantes pour causer du malaise (les « Apapokuva-Guaraní ») ; et dans une phase franchement acculturative (les « Arawak »). Dans la phase acculturative, le mouvement présente, quelque peu mélangés et intégrés, les éléments des deux cultures en présence, et les prêches ont pour thème les revendications socio-politiques, avec des germes importants de nativisme. Dans la phase antérieure aux contacts et dans la phase pré-acculturative, le mouvement se manifeste suivant l'orthodoxie de la pensée religieuse native et ne contient pas de revendications socio-politiques.

D'après les données que nous possédons, les nouveaux Christ ne parlent point d'un retour à la vie traditionnelle, mais d'un renversement de la situation sociale ; leurs mouvements sont surtout une réaction contre la situation de domination-soumission imposée par les blancs aux Indiens. Leurs participants ont assimilé en partie la civilisation blanche, de là le syncrétisme de leur religion. Une nouvelle configuration culturelle est inaugurée, qui intègre des éléments de la culture dominante et de la culture dominée. Ceci révèle une phase positive de l'acculturation, c'est-à-dire que les Indiens ont déjà incorporé de façon stable des éléments de la culture blanche, à tel point que le leader lui-même incarne une figure de la culture dominante, il est un nouveau Christ.

La caractérisation de ces mouvements comme contre-acculturatifs ne nous paraît pas viable chaque fois que les leaders ne prennent pas le modèle des « pagés » et ne rejettent point les éléments religieux ou autres apparte-

(59) C.

(60) X, p. 39.

nant à la culture dominante. Dans la phase pré-acculturative des « Apapokuva-Guarani », au contraire, ceci se vérifie, car les « pagés » interdisent l'usage de tout ce qui a été pris aux blancs et ordonnent le complet retour au mode de vie traditionnel.

Mais les mouvements paysans pourraient aussi avoir une coloration contre-acculturative. La différence nette qui existe au Brésil entre la civilisation des grandes villes du littoral et la civilisation rustique de l'intérieur (61) aurait pu déterminer une sorte de choc culturel, une fois les deux cultures en contact direct et constant.

L'isolement de l'intérieur du pays a permis la conservation de la culture paysanne, chassée du littoral par l'urbanisation introduite dans le courant du XIX^e siècle. Le développement des voies de communication pouvait amener le contact entre les deux, avec des conséquences analogues à celles qu'on observe dans le contact de la culture blanche avec la culture native. Et l'on pourrait conclure que le décalage culturel, soit entre deux cultures totalement différentes (le contact blanc-natif, par exemple), soit entre deux niveaux différents d'une même culture (le contact de la culture paysanne avec la culture civilisée du littoral brésilien) pourrait donner lieu à des mouvements messianiques. Quelques auteurs brésiliens penchent pour cette solution (62).

Ici aussi il s'agirait d'un facteur causal externe, car nous ne considérons plus la société brésilienne comme un tout dans lequel coexisteraient le groupe urbain et le groupe rural. Sacrifiant l'aspect continu du tout, c'est l'aspect discontinu de la société brésilienne que nous mettons en avant pour pouvoir employer l'hypothèse du choc culturel. Deux groupes différents sont en présence et l'influence de l'urbanisation agit comme un facteur externe sur la communauté rurale.

Mais alors les mouvements messianiques paysans devraient se produire sur la ligne de démarcation entre les deux cultures, et surtout suivant les lignes de pénétration que la culture de type occidental emprunte pour se répandre plus avant dans l'intérieur, c'est-à-dire les voies de communication de toute sorte.

Ce n'est le cas ni pour Canudos, ni pour le Contestado, ni pour Joazeiro. Ces trois régions étaient tout à fait isolées des grandes villes. Grâce aux efforts du P. Cicero, Joazeiro eut des routes — et même un chemin de fer tout proche, — qui la mirent en contact avec la civilisation ; le mouvement, cependant, était antérieur au développement des communications et ce fût le leader messianique qui s'efforça de promouvoir ce développement... D'ailleurs, la facilité plus grande des communications amena un élargissement du mouvement, qui se répandit beaucoup plus loin dans la campagne.

Le contact avec une civilisation plus avancée ne peut donc être

(61) La différence culturelle est si grande que Charles Morazé parle de plusieurs « âges » du Brésil (U).

(62) Z.

responsable du déclenchement des mouvements messianiques paysans : les zones en question ne possédaient pas des communications avec l'extérieur et ne figuraient même pas sur les cartes. Les mouvements messianiques paysans se passent à l'intérieur d'une même population, d'une même structure sociale et d'une même culture, qui n'est ni influencée ni menacée par aucune autre. Il est clair qu'ici aussi le facteur externe n'opère pas.

Les mouvements syncrétiques sont donc, au Brésil, le seul cas bien caractérisé où l'on puisse attribuer de l'importance au « choc culturel », c'est-à-dire à la causalité externe. Si les mouvements repérés en Amazonie pendant le XIX^e siècle et les mouvements plus anciens de Bahia correspondent aux descriptions de la littérature anthropologique nord-américaine sur le messianisme, les mouvements « guaraní » et les mouvements paysans ne peuvent pas être interprétés de la même façon.

Messianismes africains et désorganisation sociale.

Examinons le cas du messianisme africain, étudié dernièrement par Georges Balandier. L'auteur considère comme cause non le choc culturel en soi, mais la situation de domination-soumission établie entre les deux peuples, c'est-à-dire la situation coloniale, qui entraîne la désorganisation du groupe soumis. Le mouvement messianique sert donc à « ré-introduire des éléments d'organisation au sein de sociétés profondément altérées » (63). L'Eglise nouvelle que les mouvements messianiques développent en pays « Ba-kongo », par exemple, « permet un regroupement au delà des particularismes et des imbrications qu'impliquent les appartenances claniques et l'inter-dispersion des groupes claniques ; elle tente cette reconstruction de groupements élargis, sur la base d'une adhésion volontaire à la foi nouvelle et sur la base d'une localisation aux abords de telle ou telle église » (64).

L'auteur abandonne donc la causalité externe pour la causalité interne (65) ; au lieu de rechercher dans la pression extérieure du groupe dominateur l'origine des mouvements messianiques « ba-kongo », c'est dans la constitution du milieu social interne — dans sa réorganisation plutôt — qu'il trouve l'explication du phénomène.

Cette manière de voir nous paraît plus conforme avec ce que l'on observe dans les mouvements syncrétiques brésiliens que l'explication par le choc culturel. Là aussi le mouvement messianique permet, sinon une réorganisation sociale, au moins une réorganisation culturelle, qui s'exprime dans le syncrétisme religieux. Dans les mouvements de Bahia, enregistrés par l'Inquisition, la réorganisation sociale est visible à côté de la réorganisation culturelle. Les Indiens amenés en captivité sans distinction de tribus, mélangés dans les plantations, donnent tous leur adhésion à la Sainteté ; comme dans le cas « Bas-kongo », le mouvement

(63) B, p. 426.

(64) B, p. 449.

(65) E, p. 79.

de Bahia permettait « un regroupement au delà des particularismes » tribaux. La désorganisation de la structure sociale peut donc être le facteur interne qui joue pour que le mouvement ait lieu. Nous manquons cependant de données pour approfondir cette voie en ce qui concerne les « Arawak », ne possédant pas des descriptions de leur structure sociale avant et pendant les mouvements.

Pour les « Guaraní », toutefois, l'organisation sociale n'est pas mise en cause ; leur groupe n'est pas désorganisé et sa structure subsiste telle-quelle dans la recherche de la Terre sans Mal, selon les exemples analysés par Nimuendajú. D'ailleurs, Schaden l'affirme de façon catégorique : « Nous voulons dire que le messianisme — bien qu'il ne puisse se développer que dans une atmosphère d'inquiétude sociale — ne remonte pas nécessairement à un état de désorganisation » (66). Le facteur interne responsable du déclenchement des mouvements « guaraní » n'est ni la désorganisation culturelle, ni la désorganisation sociale ; il ne s'agit pas de remettre en ordre une société bouleversée, mais de minimiser les tensions qui existent à l'intérieur des groupes.

Quant aux mouvements paysans, nous l'avons vu se passer dans les zones où se déroulaient avec violence des luttes entre les familles et les clans politiques. Ces luttes, cependant, ne désorganisent pas la société existante ; au contraire, la société paysanne s'est organisée en fonction des divisions entre grandes familles et clans politiques, qui impliquent forcément des luttes. Dans la société rustique, il y a toujours un groupe politique qui exerce une pression sur un autre qui lui est opposé ; mais il y a toujours aussi des moyens pour résoudre la tension quand elle devient plus forte, et pour assurer la substitution d'un groupe à l'autre dans la hiérarchie interne : élections, vengeances sanglantes, petites révoltes locales. L'oppression d'un groupe local sur l'autre découle donc de la structure même en question.

Il se peut toutefois que le groupe dominant s'éternise au pouvoir et s'y maintienne par tous les moyens : victoires électorales successives acquises par la fraude et la violence ; victoires sur les rébellions locales par l'action d'une troupe nombreuse et aguerrie qui réduit les ennemis au silence. La hiérarchie sociale se durcit et rend difficile un changement quelconque. Ce n'est pas un état de désorganisation qui est en cause, mais une rigidité de la structure sociale qui empêche la rénovation du groupe politique dominant. Et ceci est d'autant plus vrai que les « messies » paysans ne demandent pas une transformation de la structure sociale, mais la substitution ou l'éloignement de certains chefs locaux, le changement de gouvernement.

La hiérarchie inaugurée par le « messie » est copiée sur l'ancienne. Les leaders rustiques sont au sommet de l'échelle ; tout est soumis à leur autorité dans la vie communautaire, ils règlent la vie des adeptes dans tous les détails : famille, économie, politique, religion. Ils exercent

(66) X, p. 54.

donc le même pouvoir que les chefs politiques locaux. Il ne s'agit pas d'une destruction de l'ancienne hiérarchie qui sera remplacée par une hiérarchie nouvelle, mais d'une substitution de chefs et de personnes dans les cadres de la même hiérarchie, opération qui revêt un sens sacré. Et les petits chefs locaux qui adhèrent au mouvement, tout en se montrant soumis au leader, conservent vis-à-vis de leurs subordonnés le rang plus élevé qui était le leur dans la vie profane. Car l'idéal de fraternité qui existait dans les mouvements messianiques paysans ne s'adressait qu'à la cessation des disputes claniques et des luttes habituelles.

Nous voyons alors que le facteur interne représenté par la désorganisation sociale relevée par G. Balandier dans les mouvements messianiques « Ba-kongo », n'existe pas plus dans le cas des « Apapokuva-Guaraní » que dans le cas des populations paysannes brésiliennes. Ce n'est que dans les mouvements syncrétiques que nous l'avons vu à l'ouvrage. Il faut examiner de plus près le milieu social interne dans lequel les autres mouvements se produisent.

Les traits communs des messianismes brésiliens.

Les trois mouvements messianiques paysans eurent lieu dans des régions différentes du pays ; les circonstances qui les entourent sont diverses ; le caractère des leaders varie, sauf quant aux dons miraculeux dont ils se réclament tous. Ils n'ont en commun que la culture paysanne et la structure sociale sur lesquelles ils sont ancrés.

La structure de la société paysanne brésilienne a été décrite dans ses principaux contours au début de cet article, et nous avons vu de quelle façon les chefs des clans familiaux possédaient toute l'autorité et tout le pouvoir local, ainsi que la direction des diverses activités du groupe, dans tous les secteurs de la vie sociale. Or, la structure des mouvements messianiques copiait celle-ci. Les leaders rustiques jouissaient de cette même autorité absolue sur leurs adeptes, ils dominaient toute la vie profane et toute la vie religieuse de la communauté.

Quant aux « Guaraní », leur société présente une stratification basée sur le développement des facultés magico-religieuses. Les individus qui arrivent au sommet de l'échelle sociale sont à même de prendre la direction de toute la vie sociale du groupe. Le grand « pagé » est ainsi le médecin-sorcier de la tribu, le chef politique, l'autorité suprême ; il détient tous les moyens de contrôle sur la vie profane et surnaturelle ; « les Guaraní ne reconnaissent d'autres chefs que ces grands pagés » (67). La même chose se produit dans le groupe messianique ; les leaders exigent des Indiens l'obéissance totale et possèdent l'autorité suprême.

D'ailleurs, les mouvements syncrétiques eux-mêmes étaient aussi entièrement dominés par leurs leaders dans les domaines politique et religieux, ainsi que dans les détails de la vie quotidienne des adeptes.

(67) X, pp. 110-111.

Mais, pour ces mouvements, nous ne pouvons pas savoir dans quelle mesure la structure du groupe messianique répétait la structure tribale car nous n'avons pas de précisions sur la structure interne de ces tribus de l'Amazonie. En tout cas, ils pouvaient se modeler sur la structure de la société paysanne brésilienne centralisée, puisqu'ils étaient en contact avec celle-ci et lui empruntaient des éléments de la vie religieuse.

Puisque les climats de souffrance et de malheur varient d'un groupe à l'autre, dans les divers mouvements analysés, et que leur point commun se situe dans leur structure sociale, nous pouvons dire que les mouvements messianiques brésiliens ont lieu dans des sociétés qui connaissent une structure sociale antérieure centralisée ; c'est là le premier facteur interne constant dans ces cas très différents de mouvements messianiques. Or, G. Balandier, qui insiste sur l'importance de la désorganisation de la structure sociale dans le cas des « Ba-kongo », décrit cette communauté comme une société qui a « maintenu une relative centralisation qui s'exprime en la personne du chef couronné », société d'« organisation hiérarchisée et esclavagiste ». Le « che couronné » de la communauté « Ba-kongo » « est un nœud de forces comme le manifestent son action auprès des mêmes, son droit éminent sur la terre (...) et son autorité conciliatrice sur les hommes » ; les mouvements messianiques essaient de remettre en ordre un ensemble désorganisé, en établissant une nouvelle centralisation (68). Parmi les Ba-kongo il y a donc, entre une société profane antérieure centralisée et un mouvement messianique dont la structure est aussi centralisée, la même correspondance que nous avons remarquée dans les mouvements brésiliens, et cela nous paraît d'autant plus intéressant que les mouvements messianiques n'existent pas chez les « Fang », communauté à tendance égalitaire, où les mouvements de réaction contre le régime colonialiste prennent des formes différentes (69).

La souffrance collective revêt donc un aspect secondaire par rapport au type de structure sociale en question ; dans de nombreux cas, la souffrance détermine des réactions très différentes (comme les réactions des « Fang »), alors que dans les mouvements analysés la structure centralisée était toujours présente. Cependant, cela ne nous dit pas encore pourquoi la religion est le véhicule des réformes demandées. La structure centralisée peut être une condition du déclenchement du mouvement messianique, en fournissant le modèle structurel au groupe messianique ; nous voulons savoir maintenant quand la réaction qui se développe dans ces groupes prend la forme religieuse.

L'histoire de l'Indien Uirá nous mettra peut-être dans la bonne voie. En 1939, ce membre de la tribu « guaraní » des Urubu prît la route à la recherche du grand ancêtre Maíra. C'était un simple chef de famille que la mort d'un fils bouleversa profondément. Il se déclara d'abord « inaron », c'est-à-dire, dans un état psychologique d'extrême irritabilité. Lorsque quelqu'un se déclare « inaron », tout le monde s'écarte de lui,

(68) B, pp. 323, 325, 479.

(69) B, p. x.

et il se livre, dans sa cabane, à des accès de rage, cassant tout ce qu'il peut ; après les paroxysmes, le calme revient, la famille retourne auprès de lui et la vie reprend comme si rien ne s'était passé.

Mais la tristesse et la prostration d'Uirá ne se dissipèrent pas, finie la période d'« inaron ». L'organisation d'une expédition guerrière contre les tribus ennemies est le remède dans les cas plus graves de mélancolie et d'angoisse, et Uirá l'employa. Il revint victorieux de son expédition contre les Guajá, raconta ses exploits à la manière tribale, mais l'orgueil satisfait ne rétablit toujours pas son équilibre émotionnel. Alors il lui restait le dernier remède, partir à la recherche de Maíra (le héros civilisateur de la tribu), imitant en cela des personnages qui, d'après les mythes, avaient réussi à se rendre vivants chez « notre père grand ». C'est un remède terrible : les mythes ne font qu'énumérer les privations et les souffrances inouïes de ceux qui ont entrepris le voyage, et personne ne sait comment Maíra accueillera celui qui part à sa recherche (70).

Les tribus « apapokuva-guaraní » ont agi de façon semblable ; une fois épuisées les ressources traditionnelles pour combattre la peur du « mbae meguá » — chants et danses sacrées, — elles prirent la seule issue qui leur restait : se rendre vivantes au paradis des ancêtres. Nimuendajú décrit la progression suivie ; la moindre difficulté ou la moindre peine sont des prétextes pour que l'Indien chante le « chant sacré » et le lendemain tout le village ira chez lui savoir ce qui se passe. La totalité de la tribu se réunit pour danser lorsque l'intérêt de la communauté est en jeu, devant la menace d'un danger, devant une nouvelle entreprise, ou devant un malaise général et inexplicable. Finalement, lorsque la menace ou la peur deviennent intolérables, au chant et aux danses sacrées s'associe la recherche de la Terre sans Mal : les tribus mettent en pratique le remède traditionnel suprême pour résoudre leur problème (71).

La religion est donc employée par ces tribus comme une solution aux tensions, et cela autant pour les tensions psychiques individuelles (le cas de Uirá) que pour les tensions sociales ressenties collectivement (le cas des tribus « guaraní »), après que d'autres solutions se sont révélées inopérantes. Or, la religion primitive a pour les peuples natifs cette fonction d'instrument de contrôle du monde profane, utilisé toutes les fois que les problèmes de la vie courante dépassent les moyens humains ; et c'est ce que nous venons de voir.

L'appel à la religion, dans le milieu paysan brésilien, découle aussi de la fonction qu'elle y exerce dans l'intérieur du pays. Il n'y a ni médecin, ni vétérinaire, ni agronome ; les guérisseurs et les « beatos » remplissent ces fonctions en employant des moyens magico-religieux, liés au catholicisme rustique, c'est-à-dire qu'ils apportent des remèdes là où les moyens de l'homme ordinaire ne fonctionnent plus, et ils peuvent le faire grâce à leurs relations étroites avec le surnaturel. Dans le cas des tensions sociales, une fois épuisés les moyens de redressement de l'injustice dont les paysans se sentent les victimes (ces moyens, nous l'avons vu, étant

(70) W.

(71) V, p. 46.

constitués par la victoire électorale, par la vengeance sanglante, par les petites rebellions locales), ils se tournent vers la religion, vers les leaders religieux qui les protègent habituellement et leur demandent une solution. Ils suivent leur leader parce qu'ils croient que la religion est le remède suprême pour tous les maux, parce qu'ils l'envisagent comme une force pratique que le « beato » met à leur service. La fonction de la religion, d'abord instrument pour résoudre des problèmes qui leur échappent, s'étend ainsi à la tension sociale toutes les fois que celle-ci n'a pas été relâchée par d'autres moyens. Le mouvement messianique paysan est donc aussi un dernier remède utilisé contre le malheur social.

Et cette fonction attribuée à la religion par la communauté en détresse s'avère très importante, elle est le deuxième facteur constant que nous avons trouvé dans les trois cas différents des mouvements messianiques brésiliens ; c'est encore un facteur interne.

Finalement, l'appel n'est dirigé vers la religion que lorsque les autres voies d'action se sont montrées inefficaces, ou lorsque la tension sociale devient insupportable ; le mouvement messianique est toujours un remède extrême dans les cas analysés — troisième facteur constant que nous dégageons des mouvements brésiliens, et facteur interne aussi.

Alors que le facteur externe représenté par le choc culturel pouvait être appliqué seulement aux mouvements syncrétiques ; alors que le facteur interne de la désorganisation sociale n'expliquait aussi que ces mouvements-là, la structure sociale centralisée, la fonction pratique de la religion et le blocage des autres voies d'action se manifestent dans les trois mouvements brésiliens. Donc, pour bien caractériser les conditions socio-culturelles dans lesquelles ceux-ci se déclenchent, il faut ajouter aux éléments de la définition du messianisme, les trois facteurs constants que nous avons réussi à dégager. C'est-à-dire qu'en plus des malheurs d'un groupe, de l'arrivée d'un leader divin et du redressement des torts en ce monde, il est nécessaire aussi, dans les cas brésiliens, que les solutions culturelles habituellement employées pour détendre les tensions sociales ne soient plus efficaces ; que la religion, envisagée dans la vie quotidienne comme un instrument pratique pour résoudre les problèmes qui échappent au contrôle humain, soit étendue au domaine des faits socio-politiques ; et qu'une structure sociale antérieure centralisée fournisse un modèle à la société messianique.

Les nombreux mouvements messianiques connus n'ont été examinés, jusqu'à présent, que sous le rapport de la causalité externe ; l'étude des mouvements brésiliens suppose, cependant, une importance bien plus grande des facteurs sociaux internes que des externes dans leur avènement. Il serait intéressant d'analyser d'autres mouvements messianiques sous le rapport des trois facteurs constants dégagés, pour essayer de voir jusqu'à quel point il s'agit de conditions généralement présentes, ou de conditions particulières aux seuls mouvements brésiliens.

Maria Isaura PEREIRA de QUEIROZ
*Faculté de Philosophie, Sciences et Lettres,
 Université de S. Paulo.*

BIBLIOGRAPHIE

- A. — D'ABBEVILLE (Claude), *Historia da missao dos padres capuchinhos na ilha do Maranhao*. S. Paulo, Livr. Martins ed., 1945.
- B. — BALANDIER (Georges), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- C. — BARBER (Bernard), « Acculturation and messianic movements », *American Sociological Review*, octobre 1941, vol. VI, n° 5.
- D. — BASTIDE (Roger), « Le messianisme chez les noirs du Brésil ». *Le Monde non-chrétien*, juillet-septembre 1950, Nouvelle série.
- E. — BASTIDE (Roger), « La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXI, Nouvelle série, 3^e année, 1956.
- F. — CALAZANS (José), *A Santidade de Jaguaripe*. Bahia, S. A. Artes Gráficas, 1952.
- G. — *Cartas Jesuíticas Avulsas, 1550-1568*. Rio de Janeiro, Publicação da Academia Brasileira de Letras, 1931.
- H. — CUNHA (Euclides da), *Les Terres de Canudos*, trad. de Sereth Neu. Paris, Julliard, 1947.
- I. — DABADIE (F.), *Récits et types américains*. Paris, F. Sartorius, 1860.
- J. — KOCH-GRUNBERG (Theodor), *Zwei Jahre unter den Indianern* (2 vol.). Berlin, 1909-1910.
- K. — KOHN (Hans), « Messianism », *Encyclopædia of the Social Sciences*.
- L. — LINTON (Ralph), « Nativistic Movements », *American Anthropologist*, vol. 45, n° 2, avril-juin, 1943.
- M. — LOURENÇO FILHO, *Joaseiro do Padre Cicero*. Cia. Melhoramentos de S. Paulo.
- N. — LUZ (Aujor Avila da), *Os Fanaticos*. Florianopolis, Sta. Catarina, 1952.
- O. — MENDONÇA (Heitor Furtado de), *Primeira Visitação do Santo Ofício 'as Partes do Brasil*. S. Paulo, Ed. Paulo Prado, 1925.
- P. — MÉTRAUX (Alfred), *Migrations historiques des Tupi-Guaraní*. Paris, Maisonneuve, 1927.
- Q. — MÉTRAUX (Alfred), *La religion des Tupinamba*. Paris, Librairie Ernest Leroux, 1928.
- R. — MÉTRAUX (Alfred), « Messiahs of South America ». *The Inter-American Quarterly*, avril 1941, vol. 3, n° 2.
- S. — MÉTRAUX (Alfred), « Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud ». *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman*, 1931, tome II.
- T. — MOONEY (James), « The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 ». *Smithsonian Institute*, 1892-1893, Part 2. Washington, 1896.
- U. — MORAZÉ (Charles), *Les trois âges du Brésil*. Paris, Librairie Armand Colin, 1954.
- V. — NIMUENDAJU (Kurt), *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religion de los Apapokuva-Guaraní*. S. Paulo, Edición mimeografada de Juan Francisco Recalde, 1944.
- W. — RIBEIRO (Darcy), « Uirá vai ao encontro de Maíra ». *Anhembi'*, VII^e année, n° 76, vol. XXVI, mars 1957.
- X. — SCHADEN (Egon), *Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil*. Boletim LXI da Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras da Universidade de S. Paulo, 1946.
- Y. — STADEN (Hans), *Viagem ao Brasil*. Trad. de Lofgren, S. Paulo, Sampaio.
- Z. — VIANA (Luiz), *Estudos Nacionalistas*. Rio de Janeiro, Livr. Editora Leite Ribeiro, 1927.
- AA. — WALLIS (Wilson D.), *Messiahs, christian and pagan*. Boston, Richard G. Badger.
- AB. — WALLIS (Wilson D.), *Messiahs, their role in civilization*. Washington, American Council on Public Affairs, 1943.

LE MESSIANISME RATÉ

TOUS ceux qui ont tenté de définir le messianisme et de découvrir les facteurs ou les conditions de son apparition ont naturellement étudié d'abord les mouvements messianiques qui avaient réussi. On peut se demander s'il ne serait pas de bonne méthode de faire porter désormais la recherche sur les mouvements qui ont raté. Ce serait une espèce de contre-expérience qui obéirait à la règle classique : *sublata causa, tollitur effectus*. La difficulté en effet, que les studieux de la sociologie religieuse ont rencontrée dans leurs recherches, c'est que les mouvements messianiques ont éclaté dans des sociétés complexes, où plusieurs variables pouvaient entrer en jeu, sans qu'il soit possible, puisqu'elles étaient inextricablement liées, de savoir celles (au singulier ou au pluriel) qui étaient prépondérantes : existence d'une mythologie spéciale, existence d'un peuple-paria, heurts de civilisations différentes ou de classes sociales... Nous ne prétendons pas dans cette brève note faire une étude exhaustive des mouvements messianiques qui ont raté au Brésil, mais apporter seulement quelques documents, pour montrer l'intérêt d'un pareil type de recherches.

Notre point de départ, c'est l'existence d'un messianisme nègre en Amérique du Nord (avec le Père Divin par exemple) et d'un messianisme africain, en particulier chez les Bantous. Pourquoi donc les noirs du Brésil, qui étaient en grosse majorité d'origine bantoue, et qui ont connu l'esclavage, puis la subordination raciale, qui occupent encore dans leur très grosse majorité les strates les plus basses de la société, n'ont-ils pas inventé aussi un messianisme ?

Et cela d'autant plus que nous trouvons des fantaisies messianiques chez quelques-uns d'entre eux et que dans le même pays les *cabocles* de l'intérieur dont le statut économique n'était pas supérieur ont à maintes reprises créé de vastes mouvements messianiques, ceux décrits dans l'article de Maria Isaura P. de Queiroz.

Premier cas : Febrônio (folie mystique).

Métis foncé, probablement fils de noir avec une *cabocle*, née dans l'Etat de Minas. Profession : boucher.

A fui sa famille ou plus exactement son père, violent et tyrannique, qui le rouait de coups et après avoir erré dans diverses villes, arrive à

Rio de Janeiro où il a sa première apparition : « une jeune fille blanche aux longs cheveux dorés qui me dit que Dieu n'était pas mort et que j'aurai la mission de divulguer cette connaissance au monde. Je devrai en ce sens écrire un livre et tatouer des enfants du signe D.C.V.X.V.I. qui signifie Dieu vivant, même en employant la force ».

Quelque temps après, seconde vision : un dragon, couleur de feu, essaie de le conquérir en lui offrant argent, gloire, s'il abandonnait la mission qui lui avait été confié ; devant son refus, il le menace de mort, disant qu'il avait déjà tué le Christ et Jean-Baptiste ; et il se jette sur lui en effet, lui brisant les os.

Cependant la jeune fille blanche réapparaît et lui ordonne d'acheter une épée pour tuer le dragon ; mais pour être victorieux, il doit auparavant tatouer dix personnes avec les lettres symboliques. Alors, il pourra tuer le dragon, dominer le monde, diminuer la lumière du jour, faire pleuvoir à volonté.

Il écrit le livre commandé : « Révélation du principe du feu » où il se considère comme le tabernacle de Dieu, mais il se fait arrêter en essayant de tatouer des petits garçons sur les chemins déserts.

Il s'agit ici d'un « fou », paranoïaque, comme on en rencontre encore quelques-uns dans les asiles d'Europe, mais plus encore dans les asiles d'Amérique du Sud. Cependant, s'il n'a pas fait de disciples, ce n'est pas à cause de sa folie. Bien des messies brésiliens qui ont réussi, comme « Antonio Conselleiro », relevaient de la psychiatrie et à Paris même, le pasteur Monod, étudié par le Dr. Revault d'Allonnes, avait réussi à persuader certains de ses fidèles qu'il était le Christ ressuscité. D'un autre côté, nous voyons les noirs participer à tous les grands mouvements messianiques brésiliens, mais jamais comme chefs, ou comme créateurs, toujours comme « suiveurs ». Un exemple nous suffira :

Deuxième cas : Lourenço, du Joazeiro.

Un *cabocle* avait fait don au Père Cicero d'un bœuf métissé de zébu qui fut confié aux bons soins du noir José Lourenço, de la confrérie des Pénitents. Un ami de Lourenço avait « promis » au bœuf pour une grâce demandée, une gerbe de foin ; malheureusement la sécheresse l'empêcha de remplir sa promesse ; Lourenço va alors voler une botte de foin, mais le bœuf refuse la nourriture. C'est un miracle ! Le bœuf devint alors en conséquence un animal sacré, objet de maintes superstitions et Lourenço, en tant que son protecteur, une espèce de prêtre. Après la mort du Père Cicero, c'est à lui que s'adressaient de nombreux malades et il les guérissait en leur imposant les mains. Certains de ces malades guéris firent don de tous leurs biens à Lourenço, qui gardait leurs anciens possesseurs auprès de lui pour travailler ses terres et qui les rebaptisait des noms de « St. Joseph », « Ange Gardien », « Ange Gabriel », etc. La police avertie de l'existence de ce groupe de fanatiques tente une attaque, mais les policiers furent accueillis par une salve de coups de fusils ; un seul réussit à échapper à la mort.

Lourenço cependant, craignant une seconde attaque s'enfonce dans le *sertão* avec son groupe de fidèles ; on tuait au passage les gens qui refusaient de s'intégrer au mouvement, mais ceux qui étaient attirés par l'appel mystique de l'ami du Père Cicero étaient bien reçus : ils devaient tout abandonner, car le jour du retour du petit Père était proche, sauf les provisions de riz qu'ils pouvaient avoir (l'aliment pur) et désormais ne plus manger de la farine de manioc. La police lancée à la poursuite de la bande, chaque jour un peu plus nombreuse, réussit à la surprendre : 300 « fanatiques » furent tués, quelques femmes et des enfants furent arrêtés, mais Lourenço avait disparu. Cent à deux cents de ses fidèles purent également fuir.

Nous sommes ici très près des mouvements messianiques traditionnels du Brésil. Cependant, à notre connaissance du moins, Lourenço ne se proclame pas Messie, il ne fait que continuer le mouvement du Père Cicero, il n'est que le St. Jean-Baptiste de son futur retour sur la terre. Dans la mesure où il réussit, il n'invente pas non plus un messianisme nègre ; son armée est composée de *cabocles*. C'est plutôt un mouvement de compensation psychologique, d'un noir généralement ridiculisé par les blancs et qui réussit à imposer sa domination sur les blancs. Domination fragile. Car au premier échec militaire, sa troupe se débande et lui disparaît à jamais. Certains affirment qu'il habite une grande ville où il a pu rassembler l'argent qu'il a volé au cours de ses pérégrinations dans le *sertão*.

Le plus grand des « prophètes » noirs du Brésil est João de Camargo. Mais justement son histoire est très symptomatique, car son messianisme a évolué vers la constitution d'une église « établie ».

Troisième cas : João de Camargo.

Né dans l'Etat de São Paulo. Sa mère était une noire « guérisseuse » et un peu sorcière. Père inconnu. Esclave pendant son enfance ; après sa libération, travaille comme domestique rural, puis dans une briquetterie. En 1906, en allant allumer un cierge dans le petit oratoire qui marquait sur un chemin l'endroit où le petit Alfredo était mort d'un accident de cheval, il a une première vision, celle du petit Alfredo qui lui dit :

Tu es né de nouveau, Jean,
Et parce que tu es humble,
Je vais te donner ma protection.

Seconde vision un peu plus tard, celle de la Vierge, qui lui ordonne d'élever une chapelle. Troisième vision, sur une montagne, celle d'un enfant blanc, d'une femme mulâtresse et d'un homme noir, qu'il identifie : l'enfant Jésus, Notre-Dame de l'Apparition et St. Benoist le More. St. Benoist lui annonce qu'il a été choisi à cause de sa couleur « pour montrer à l'homme le pouvoir de Dieu ».

Camargo construit donc la chapelle, il guérit les malades, et son succès est si grand que sa chapelle se transforme peu à peu en une grande église et que cette église devient le centre de tout un village. Le culte qu'il y organise semble bien être, d'après l'étude qu'en a fait Florestan Fernandes, un mélange de catholicisme, de spiritisme et de litholatrie africaine. Mais les révélations qu'il a changent au cours du temps : il reçoit d'abord les Esprits des Saints (et il y a là un mysticisme curieux, puisque il s'agit d'une possession par les saints catholiques exactement comme les Africains sont possédés par leurs divinités), puis le St-Esprit, ensuite Dieu, et enfin au terme de sa vie, il incarne l'Eglise qui semble, dans sa pensée, au dessus de Dieu lui-même, qui serait comme une totalisation de tous les Saints, des Ames des morts et des vivants, et de Dieu lui-même. C'est cette « Eglise » qui l'envoie à Santos, le port de S. Paulo, pour y recevoir « tous les secrets du monde et de l'Eglise » sur une montagne. Muni de ces « secrets », João de Camargo se considère comme le Dieu descendu sur la terre ; mais si le messianisme apparaît en filigrane dans ses visions ou ses révélations diverses, il n'entraîne pas de vastes mouvements de foules migratoires, de masses priantes et combattantes ; son messianisme est vite submergé par un autre élément, celui d'organisation d'église, de fondateur de secte religieuse ; il ne parcourt pas le *sertão* comme les « prophètes » cabocles, il attend dans son église que les fidèles viennent pour le prier et lui demander l'aide de ses miracles.

Nous pourrions multiplier les cas de ces messianismes ratés. Mais il est plus intéressant d'étudier un dernier mouvement, où nous voyons apparaître aussi des germes d'une pensée ou d'une sensibilité messianique, cette fois collective et sans leader, et qui ne se réalise pas non plus, qui aboutit encore à une église constituée.

Quatrième cas : Les éléments messianiques dans le Spiritisme de Umbanda.

La religion africaine s'est transformée à Rio de Janeiro en se laissant pénétrer par le spiritisme et a donné naissance à une religion nouvelle, à un spiritisme nègre opposé au spiritisme d'Allan Kardec ou spiritisme blanc. Cette religion nouvelle qui est en train de se créer et dont le succès se montre foudroyant (de un à deux millions d'adeptes, d'ailleurs de toutes les couleurs) dans tout le sud du Brésil, draine avec elle certains ressentiments de la basse classe de couleur et nous pouvons y trouver, dans un chaos d'idées encore contradictoires, des germes de messianisme.

Le spiritisme de Umbanda est attaqué par les Kardécistes, car ses médiums recoivent, non des Esprits de Blancs, mais des Esprits d'Amérindiens et d'Africains, jugés « inférieurs ou retardés » ; c'est là un préjugé racial et les noirs de Umbanda jugent, au contraire, que les noirs qui ont eu à souffrir la violence de leurs Maîtres, les injustices des colonisateurs, doivent plus que les blancs, puisque la souffrance sanctifie, devenir

après leur mort, des Esprits de lumière. A partir de là s'élabore un nouveau mythe, celui du nègre comme image moderne du Christ : il a souffert comme lui, il a été crucifié ou tout au moins attaché à un tronc, fouetté, mutilé et il répond à toutes ces tortures en revenant sur la terre pour faire le bien et le faire non seulement à ses frères de couleur, mais encore aux blancs, aux descendants de ceux qui ont fait saigner sa chair et corrompu son âme.

Ces germes de messianisme sont cependant noyés dans un ensemble doctrinal assez hétérogène, qui provient de l'hétérogénéité ethnique même de ses composants, et de ce que le Spiritisme de Umbanda, de plus en plus sous la leadérance de mulâtres et de blancs, tend plus à l'organisation d'une église pluriraciale qu'à la création d'un mouvement revendicateur.

En tout cas, ces quelques exemples suffisent à montrer qu'au Brésil les Noirs n'ont pu comme aux Etats-Unis et surtout comme en Afrique élaborer un messianisme authentique.

On peut se demander d'abord si cela ne tient pas à la mythologie des Africains. Alors que les Indiens s'imaginent que les forces cosmiques s'affaiblissent et croient à une Apocalypse, les Africains par leurs rituels de prestations et contre-prestations entre les hommes et les dieux maintiennent stable l'équilibre des forces. Le prêtre rend inutile le Messie. Un messianisme noir ne peut naître que lorsque l'acculturation bat en brèche cette mythologie ; encore faut-il qu'elle soit remplacée par une autre et bien qu'actuellement certains messianismes partent du catholicisme, on sait que c'est en général dans les milieux travaillés par les missions protestantes que le messianisme se développe. La lecture de la Bible fournit les cadres mythologiques du mouvement. Or, au Brésil, nous trouvons soit des noirs restés fidèles à leurs religions natives, avec les mêmes rituels de prestations et contreprestations, soit des noirs catholiques. L'article de Maria Isaura de Queiroz ne nous permet pas cependant de nous arrêter à cette première hypothèse, puisque le catholicisme — du moins le catholicisme rural — peut fournir une base idéologique au messianisme des *cabocles*.

On peut se demander en second lieu si la mentalité africaine ne serait pas réfractaire, sauf en des situations de « déprivation » extrêmes, à la mentalité messianique. On a depuis longtemps remarqué que cette mentalité était beaucoup plus proche de la mentalité pratique des anglo-saxons que de la mentalité mystique des orientaux. Au Brésil, le noir ne dirige pas les mouvements messianiques et s'il y intervient, c'est en qualité d'organisateur. Cependant les noirs du Brésil, s'ils sont intégrés dans la communauté nationale, sans qu'une ligne de couleur institutionnalisée fonctionne pour les séparer des autres Brésiliens, se trouvent au plus bas degré de l'échelle sociale dans leur très grosse majorité et commencent à sentir leur état de « déprivation ».

Nous devons donc faire appel à une explication sociologique, pour comprendre l'échec des messianismes en germe — soit chez des malades

mentaux comme Febrônio, soit chez des leaders comme Camargo, soit dans des créations collectives comme le Spiritisme de Umbanda. S'il est vrai que les relations raciales oscillent entre un pôle paternaliste et un pôle concurrentiel, nous dirions que le messianisme ne se développe qu'avec la prise de conscience de la concurrence des races pour les postes de commande de la société. Le paternalisme en effet : 1^o institue des relations interhumaines continues et affectueuses entre dominés et dominateurs ; le noir, à la condition d'accepter sa subordination, est défendu, protégé, aidé en cas de besoin, et traité amicalement, dans les rencontres publiques, par le blanc — 2^o il ouvre des voies d'ascension sociale, par le moyen du « parrainage » à une minorité d'hommes de couleur, ceux qui, suivant l'expression populaire, « ont une âme blanche », cette ascension étant bien entendu contrôlée tout au long par le blanc. Le ressentiment possible du noir est donc brisé par le fait que la barrière n'est jamais fermée et que cette barrière même est faite d'amour et non de haine. Mais lorsque l'ascension des noirs se fait en tant que groupe total, et non en tant qu'individus préalablement sélectionnés par la classe dirigeante, et que cette ascension commence à devenir dangereuse pour le groupe blanc, alors les relations raciales deviennent concurrentielles. Le Spiritisme de Umbanda, qui a pris naissance dans les grandes villes industrialisées, est un exemple de ce messianisme concurrentiel. On pourrait peut être trouver des termes de comparaison en Afrique en étudiant : 1^o la chronologie des mouvements messianiques ; 2^o en comparant les colonies portugaises aux autres colonies.

Cependant même ce messianisme concurrentiel n'est resté au Brésil qu'à l'état de germe qui ne s'est pas développé. Il faut donc compliquer notre hypothèse. M. Balandier a montré que le messianisme était la forme de protestation anticolonialiste qui était la seule possible lorsque la protestation politique était impuissante. Or nous trouvons au Brésil deux faits qui confirment cette suggestion. D'abord le Spiritisme de Umbanda n'est apparu ou en tout cas n'a obtenu ses succès qu'après l'échec d'une résistance politique collective et organisée des noirs, « le Front Nègre », qui fut fermé, comme tous les partis politiques, par Getulio Vargas au moment de sa « dictature ». La protestation ne pouvait plus alors s'écouler que selon la ligne religieuse. En second lieu, si les gens de couleur sont économiquement et socialement dans une situation d'infériorité, ils sont juridiquement et politiquement les égaux des blancs (existence de lois contre la ségrégation) et, par conséquent, la protestation politique peut toujours se manifester (après la chute de Vargas diverses associations de Noirs Brésiliens ont vu le jour et tentent de se fédérer).

En somme, nous arriverions à la conclusion provisoire suivante. Pour qu'un messianisme nègre triomphe, il faut qu'un régime de concurrence raciale apparaisse et il faut que le noir ait l'impression que cette concurrence ne joue pas librement — qu'une barrière légale l'empêche de fonctionner, régime de castes, statut colonial, etc. Au Brésil le noir certes se sent de plus en plus frustré, mais il n'y a pas de barrière « visi-

ble » et il y a des canaux d'ascension toujours ouverts. Il se sent frustré, et c'est pourquoi il y a des germes de messianisme — mais il peut monter en devenant le chef d'une secte religieuse qu'il organise grâce à son génie pratique ou en devenant le « brillant second » d'un prophète cabocle et c'est pourquoi le messianisme s'effrite par la suite.

Ce ne sont là que quelques remarques préliminaires qu'il faudrait compléter par d'autres études sur des mouvements analogues et également ratés. Elles n'ont pas l'intention d'apporter une conclusion définitive, mais de montrer seulement l'intérêt d'un pareil genre de recherches.

Roger BASTIDE.

Ecole pratique des Hautes Etudes (VI^e Section)

LA RÉPARTITION DES MOUVEMENTS MILLÉNARISTES EN MÉLANÉSIE

LES mouvements millénaristes, ont été signalés dans la région du Pacifique, spécialement en Mélanésie, depuis un siècle environ (1). En 1857, des missionnaires protestants signalaient l'existence d'un mythe prédisant le retour d'un des *héros-culturels* indigènes chez les peuples de Papouasie, autour de la Baie de Geelvink, dans la Nouvelle Guinée Hollandaise d'aujourd'hui. Vers 1867 un prophète, qui se disait le précurseur du héros invitait les gens à abandonner leurs champs, car le millenium était proche : le héros apporterait avec lui de la nourriture et tout ce que les gens désiraient ; il n'y aurait plus de mort, plus de maladie, etc.

Depuis cette époque, la Mélanésie a été le théâtre d'une quantité de mouvements semblables ; un ou deux ont été signalés également en Micronésie et en Polynésie. Le type courant du mythe mélanésien affirme que les ancêtres (ou le héros-culturel) arriveront à bord d'un navire ou d'un avion apportant le « Cargo » (terme du pidgin-English désignant les marchandises transportées) que les Blancs renaient loin des Mélanésiens. Ceux-ci affirment que ce « Cargo » a été produit en réalité par leurs propres ancêtres (ou par le héros-culturel) en Europe ou dans un autre endroit très éloigné. Les Blancs prétendent être responsables de la fabrication du « Cargo », mais en fait il l'ont simplement volé, et l'on dit que souvent ils ont empêché par la force les ancêtres de revenir. Quand ceux-ci viendront, l'ordre de l'univers sera changé. Les blancs deviendront noirs et vice versa. Un cataclysme se produira qui conduira à la transformation totale de l'ordre du cosmos.

On donne souvent comme cause du départ du héros de sa terre natale quelque faute morale de la part de son peuple, spécialement dans les versions plus anciennes du mythe. Le thème de la culpabilité fait

(1) Pour un aperçu général de ces Mouvements voir mon : *The Trumpet Shall Sound : A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia* (La trompette sonnera : étude sur les cultes du « Cargo » en Mélanésie), Mac Gibbon et Kee, Londres, 1957.

ainsi son apparition. Il est fort probable que des mouvements religieux, d'une ampleur et d'une intensité semblables, existaient dans la société mélanésienne avant la venue des Européens (2), car ces sociétés n'étaient nullement stationnaires. Cependant, dans le climat colonial, le mythe prend rapidement une charge affective antieuropéenne ; on tient ainsi les Blancs pour responsables du niveau arriéré de la civilisation des Mélanésiens. Bon nombre parmi les plus anciens des cultes du « Cargo » sont visiblement dus à de légères modifications de mythes indigènes de la création, de cultes des ancêtres et de cultes de guérison, de rituels de fertilité, de mythes cycliques du renouvellement universel, etc. Ceux-ci assimilèrent rapidement les thèmes apocalyptiques chrétiens tirés de l'enseignement missionnaire.

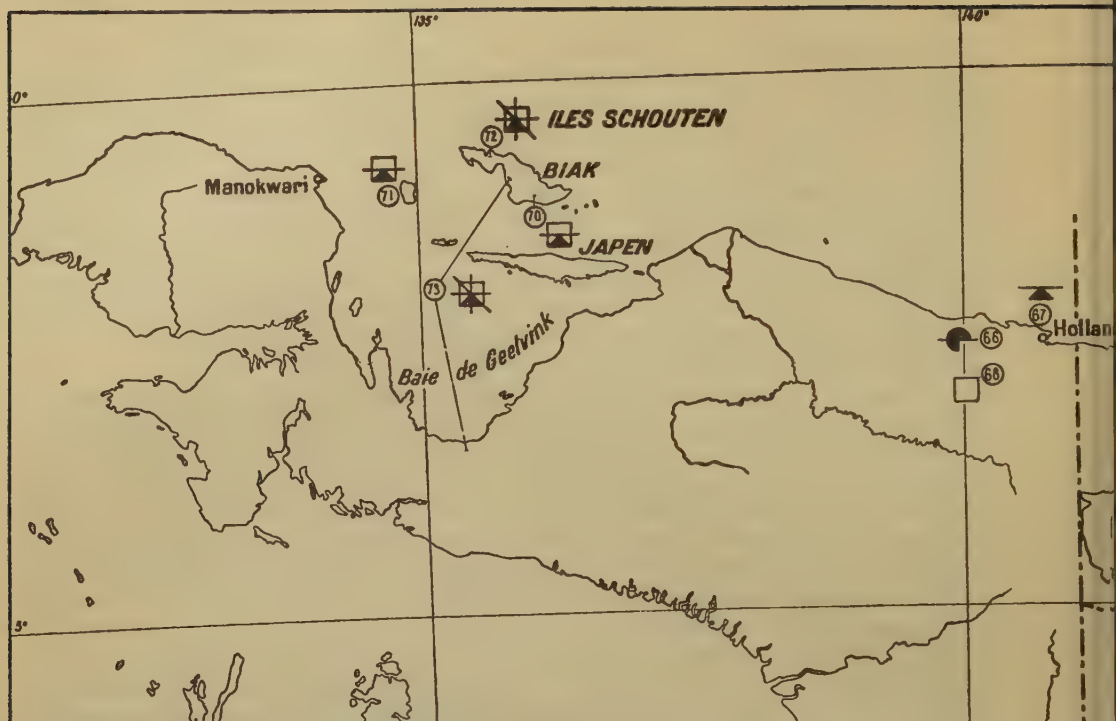
Avec le temps, toutefois, les cultes prennent un caractère fortement antieuropéen et permettent la constitution de puissantes organisations. Plusieurs ont disparu à l'occasion de violents conflits avec les Administrations. Ainsi, en 1943, en Nouvelle Guinée Hollandaise, des indigènes armés de fausses carabines en bois prirent la mer sur des pirogues pour attaquer un navire japonais et furent décimés par des mitrailleuses. Cependant la confiance en ces cultes n'est pas facilement ébranlée, puisqu'au surplus les forces qui agissent sont aussi celles qui sous-tendent à l'habitude les croyances magiques (3).

La croyance fondant ces mouvements est déterminée par toute la structure de la société coloniale. L'indigène perçoit un ordre imposé par les Européens dans lequel se produisent alternativement des changements de gouvernement, des guerres désastreuses, des variations de prix apparemment dépourvues de sens, des fluctuations économiques de toute sorte. A travers le culte du « Cargo » il essaie d'analyser cet ordre irrationnel d'une façon rationnelle, puisqu'il voit les Européens, tout en ne faisant pas de travail manuel, recevoir néanmoins la part du lion. Ils *ne peuvent* donc pas être les producteurs du Cargo ; ceux qui travaillent sont noirs ; par conséquent, le Cargo doit être fait par des Noirs. Et la source de la puissance des Européens apparaît comme un secret jalousement gardé, puisqu'ils donnent simplement des petits morceaux de papier et reçoivent en échange de la marchandise (de là le symbolisme fréquent dans le culte, des lettres, papier, etc.).

Parfois néanmoins, le millénarisme débouche dans une action politique, du type séculier normal, comme dans le cas du mouvement Paliau à Manus et du « Marching Rule » des îles Salomon. De tels cultes ont provoqué en plusieurs régions l'arrêt de l'action du gouvernement. Ainsi que le faisait remarquer à l'auteur un fonctionnaire de la Nouvelle Guinée : « Il y a deux gouvernements en Nouvelle Guinée — le nôtre, et celui

(2) Voir les observations de C.S. BELSHAW dans : « The Changing cultures of Oceanic peoples during the nineteenth century » (Les changements culturels des peuples d'Océanie au cours du dix-neuvième siècle), *Cahiers de l'histoire mondiale*, III, 3, pp. 647-64, Neuchâtel, 1957.

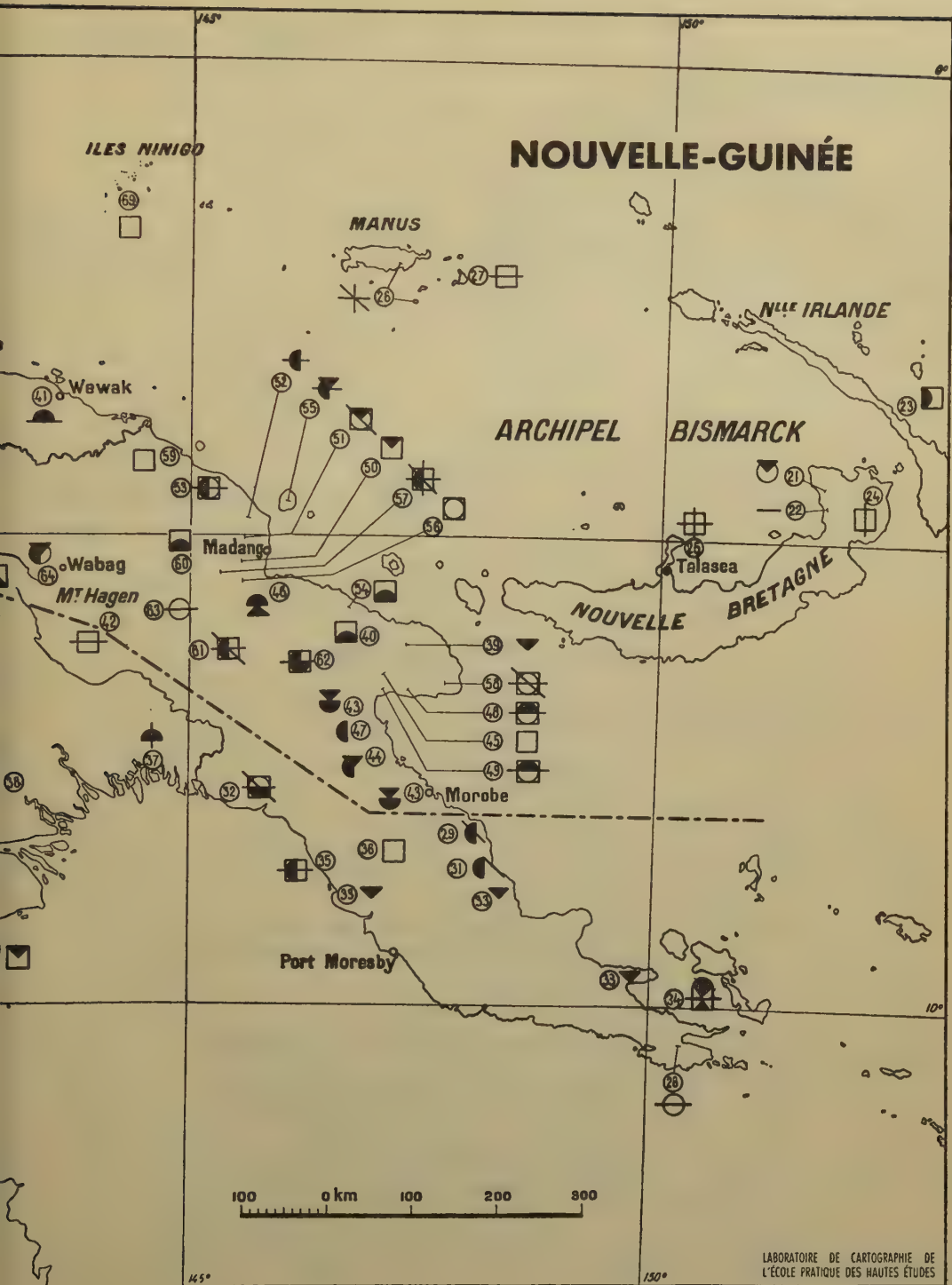
(3) Ainsi du moins qu'elles sont décrites, d'une façon remarquable, dans le manuel classique de EVANS-PRITCHARD sur la Sorcellerie, les Oracles et la Magie chez les Azande (Clarendon Press, 1937).

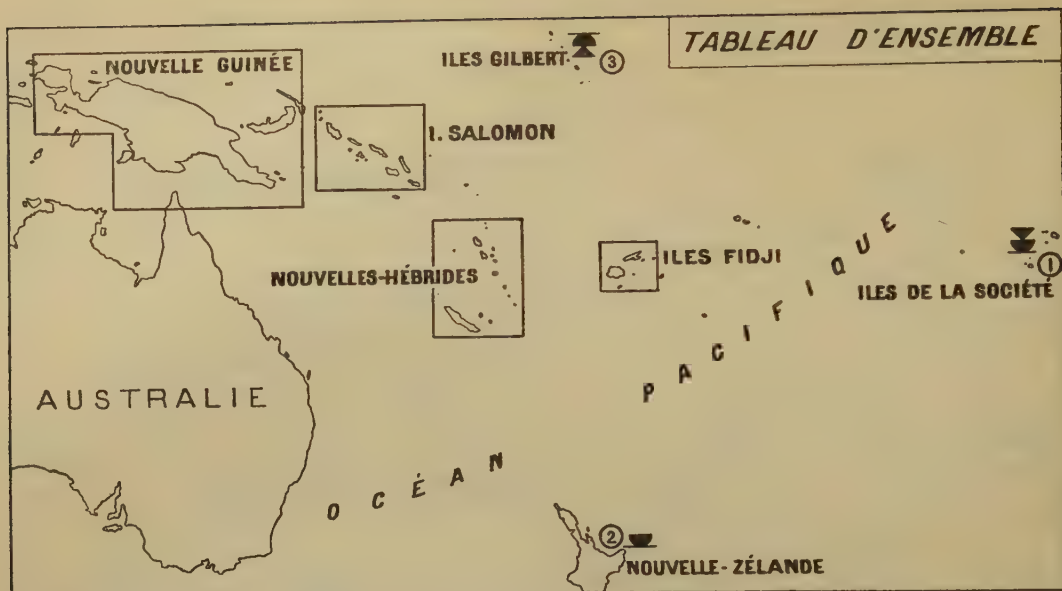


LÉGENDE DES SYMBOLES

- Apparition du mythe du retour des morts
- ◐ Retour au paganisme ou transformation du paganisme traditionnel
- ◑ Utilisation d'éléments chrétiens en nombre variable
- ◻ Apparition du mythe du Cargo (richesses des Blancs) qui viendra par navire, avion ou sous-marin
- ▼ Apparition du thème du bouleversement cosmique qui renversera la hiérarchie des valeurs opposant blancs et noirs
- ▲ Apparition du thème d'un Messie
- Expression de revendications économiques et politiques
- Marques d'agressivité et même violences envers les Européens, colons, missionnaires et administrateurs
- Établissement d'une unité politique régionale de fait, transcendant les inimitiés traditionnelles et les différences linguistiques.

AUSTRAL





LÉGENDE DES SYMBOLES



Apparition du mythe du retour des morts



Retour au paganisme ou transformation du paganisme traditionnel



Utilisation d'éléments chrétiens en nombre variable



Apparition du mythe du Cargo (richesses des Blancs) qui viendra par navire, avion ou sous-marin



Apparition du thème du bouleversement cosmique qui renversera la hiérarchie des valeurs opposant blancs et noirs



Apparition du thème d'un Messie



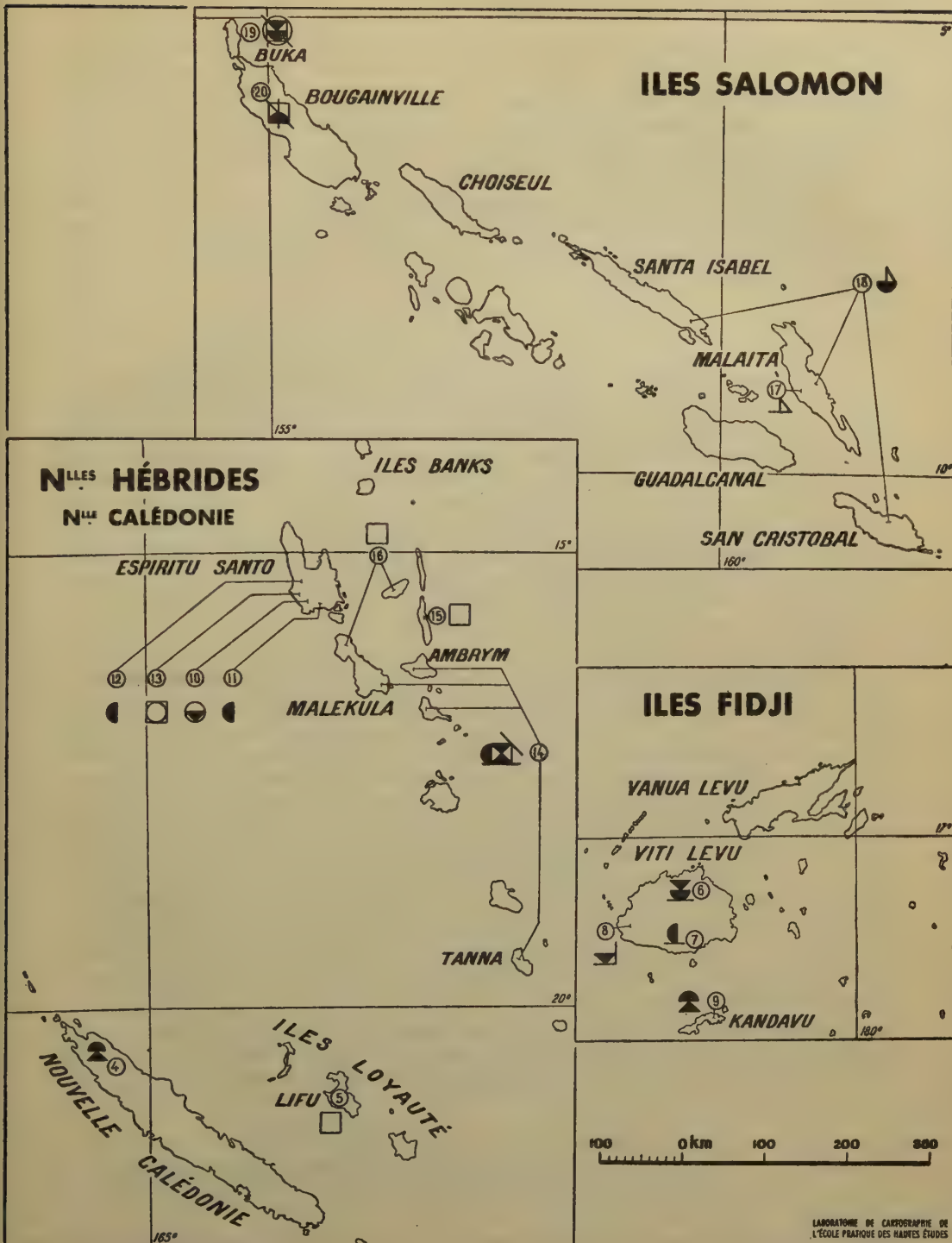
Expression de revendications économiques et politiques



Marques d'agressivité et même violences envers les Européens, colons, missionnaires et administrateurs



Établissement d'une unité politique régionale de fait, transcendant les inimitiés traditionnelles et les différences linguistiques.



exercé par les indigènes ». La plus grande stabilité économique et politique dans cette région depuis la guerre semble, toutefois, avoir miné les bases de ces cultes. Ils pourraient certes renaître si les conditions changeaient. Cependant, dans beaucoup de régions au moins, il est peu probable que la population revienne d'une organisation politique séculière au millénarisme.

Les cultes ont une fonction importante dans l'unification de groupes antérieurement séparés et habituellement hostiles. Dans ce sens, on peut les considérer comme les toutes premières manifestations du développement du nationalisme.

La carte.

En ce qui concerne la carte ci-jointe, je voudrais mettre en garde contre son interprétation trop littérale. Les témoignages sur ces cultes dont nous disposons sont habituellement très fragmentaires, incomplets et vagues. Souvent un culte ne peut être localisé d'une façon précise. Les dates relevées ne sont que des indications générales. De nombreux mouvements existaient sans doute bien avant que des colons les aient rencontrés et relatés par écrit. Et souvent, sans doute, ils ont continué d'exister longtemps après. Mais nous ne le savons pas. Les dates citées, par conséquent, signalent que tel culte était florissant à l'époque indiquée, mais elles ne sont pas à prendre comme des indications chronologiques complètes et sûres.

De plus, le même culte s'est souvent propagé d'une région à l'autre et a été signalé séparément pour chaque région (par exemple le mouvement du « Roi Noir » dans la région Sepik). Ces mouvements d'expansion, quand on les connaît, sont indiqués par des flèches. Les régions où les mythes millénaristes ont été très répandus, mais ne se sont pas cristallisés dans les sociétés actuelles, n'ont pas été indiquées sur la carte. Il est d'ailleurs ordinairement impossible de donner une indication autre que très sommaire sur la région influencée par un culte. Cette difficulté est accrue du fait que, parfois, à l'intérieur d'une vaste région, seuls un village ou deux, ou une certaine catégorie sociale de personnes, sont en cause. Les noms donnés aux cultes sont arbitraires — habituellement ce sont ceux employés normalement dans la littérature. Quand il n'existe pas de nom usuel, je les ai appelés du nom du chef, du peuple ou de la région intéressée, ou encore me référant à de semblables caractéristiques, traits dépourvus d'ambiguïté.

Malgré ces restrictions, nous espérons que la carte pourra servir quand même à donner une indication générale sur l'étendue et la situation géographiques des cultes, ainsi que sur leur nombre et leurs époques.

Peter W. WORSLEY.

Université de Hull (Grande-Bretagne).

INVENTAIRE PROVISOIRE DES MESSIANISMES OCÉANIENS

N.B. Les chiffres sont ceux de la carte.

1. — Mouvement Mamaia (Tahiti) 1930-44.
2. — Mouvement Hauhau (Nouvelle Zélande) 1860-71.
3. — Troubles d'Onotoa (Iles Gilberts) 1932.
4. — Affaire Pwagac (Nord Nouvelle Calédonie) 1941.
5. — Parti communiste de Lifou (Nouvelle Calédonie) 1947.
6. — Mouvement Tuka (Centre Viti Levu, Fiji) 1873-1920.
7. — Luve-ni-wai (Centre Viti Levu) 1880-?.
8. — Mouvement Apolosi (Viti Levu Ouest) 1914-1940.
9. — Secte Kelevi (Kadavu, Fiji) 1945-47.
10. — Affaire Rongofuro (Sud Espiritu Santo, Nouvelles Hébrides) 1914-23.
11. — Affaire Ava-avu (Centre sud Espiritu Santo) 1937.
12. — Mouvement Mamara ou Naked Cult (Centre ouest Espiritu Santo) 1945-51.
13. — Affaire Atori (Sud Espiritu Santo) 1945.
14. — Mouvement John Frum (Tanna, Nouvelles Hébrides) 1938-58.
15. — Affaire Bule (Melsisi, Pentecôte, Nouvelles Hébrides) 1947.
16. — Malekula Native Company (Centre Nouvelles Hébrides) 1950.
17. — Chair and Rule (Malaita, Salomon) 1935.
18. — Maasina ou Marching Rule (Malaita, Salomon) 1945-58.
19. — Mouvements de Buka (Salomon du Nord) 1913-35.
20. — Mouvement de Bougainville (Salomon du Nord) 1935-39.
21. — Mouvement Baining (Nouvelle Bretagne) 1929-30.
22. — Troubles de Baining (Nouvelle Bretagne) 1955.
23. — Mouvement de Namatanai (Nouvelle Irlande) 1939.
24. — Mouvement de Kokopo (Nouvelle Bretagne) 1930 (?).
25. — Mouvement Batari (Galilo, Nouvelle Bretagne) 1940-46.
26. — Mouvement Paliau (Manus et Baluan, Iles de l'Amirauté) 1946-54.
27. — The Noise (Rambudjon, Iles de l'Amirauté) 1946-48 (?).
28. — Mouvement de Milne Bay (Massim, Nouvelle Guinée) 1893(?).
29. — Mouvement Baigona (Massim, Nouvelle Guinée) 1912-19.
30. — German Wislin (Saibai, Détroit de Torres) 1913-15.
31. — Taro Cult (Nord-est, Nouvelle Guinée) 1914-28.
32. — Vailala madness (Papouasie) 1919-31.
33. — Pig Killing (Nord et Nord-est Papouasie) 1930.
Pig Killing (Kairuku, Papouasie) 1937.
34. — Assisi Cult (Nord-est Papouasie) 1930-44.
35. — Affaire Filo (Mekeo-Papouasie) 1940-41.
36. — Gailala et Gogodara cult (Papouasie) 1945.
37. — Mouvement coopératif Tommy Kabu (Purari delta, Papouasie) 1945-47.
38. — Affaire Batawi (Ouest Papouasie).
39. — Affaire Timo (Péninsule Huon, Nouvelle Guinée) 1922.
40. — Mouvement Eemasang (Péninsule Huon) 1927(?).
41. — Mouvement Balck Kings (Aitape, Wewak, Nouvelle Guinée) 1930.
42. — Mouvement Black Kings (Mt Hagen, Nouvelle Guinée) 1940.

43. — Mouvement dans la Markham Valley, Nouvelle Guinée, 1932-34.
44. — Schwärmerei (Rawlinson Range, Nouvelle Guinée) 1933.
45. — Affaire Sosom (Mt Goldberg, Nouvelle Guinée) 1936.
46. — Deuxième retour du Christ (Rai Coast, Nouvelle Guinée) 1936.
47. — Affaire Yerumot (Rivière Töpfer, Nouvelle Guinée) 1930(?).
48. — Mouvement Lazarus (Péninsule Huon, Nouvelle Guinée) 1933.
49. — Mouvement Marabi (Morofe, Nouvelle Guinée) 1933-36.
50. — Cargo-Cult (Madang, Nouvelle Guinée) 1934.
51. — Cargo-Cult (Madang) 1940.
52. — Mouvement Black King (Madang) 1935.
53. — Mouvement Mambu (Madang) 1937-40.
54. — Mouvement Letub (Madang) 1939-40.
55. — Mouvement Kukuak (Karkar island, Nouvelle Guinée) 1940(?).
56. — Mouvement Garia (Madang) 1940(?).
57. — Affaire Yali (Madang) 1945-55.
58. — Three Black Kings (Finschhafen, Nouvelle Guinée) 1945(?).
59. — Three Black Kings (Wewak, Nouvelle Guinée) 1948-49.
60. — Affaire Tifu (Ramu, Madang, Nouvelle Guinée) 1951.
61. — Ghost Wind (Kainantu, Centre Nouvelle Guinée) 1940-47.
62. — Coming of Jesus (Eastern Highlands, Centre Nouvelle Guinée) 1943-45.
63. — Native King (Keram river, Centre Nouvelle Guinée) 1943-45.
64. — Mouvement Hine (Wabag, Centre Nouvelle Guinée) 1945.
65. — Great pigs (Centre ouest Nouvelle Guinée) 1946.
66. — Mouvement Pamai (Lac Sentani, Nouvelle Guinée Hollandaise) 1928.
67. — Affaire Simson (Hollandia, Nouvelle Guinée Hollandaise) 1940(?).
68. — Mouvement de Nimboran (Lac Sentani) 1945.
69. — Mouvement aux Iles Ninigo, Nouvelle Guinée, 1945(?).
70. — Mouvement Koreri (Biak, Nouvelle Guinée Hollandaise) 1886.
71. — — — (Numfoor, Nouvelle Guinée Hollandaise) 1911.
72. — — — (Biak, Nouvelle Guinée Hollandaise) 1939.
73. — — — (Biak, Baie de Geelvink, Nouvelle Guinée Hollandaise) 1942-47.

Jean GUIART,
Ecole des Hautes Etudes,
5^e section.

MESSIANISME ET MILLÉNARISME RUSSES ?

LE problème des origines et du développement du messianisme et du millénarisme en Russie a provoqué des discussions souvent passionnées, mais ces dernières ont été plutôt politiques que sociologiques. Il nous faudra par conséquent, dans cette étude de sociologie religieuse, éliminer toute idée de polémique et dégager la voie qui a été suivie depuis un siècle et demi par les deux mouvements, en se limitant aux faits sociaux et religieux.

PREMIÈRES IDÉES MESSIANIQUES. THÉORIE DE LA TROISIÈME ROME

Au XV^e siècle.

La Russie prit pour la première fois conscience de sa mission, lors du retour à Moscou du métropolite Isidore qui avait signé à Florence l'Acte d'Union avec Rome (1439). C'est au grand Prince Basile II qu'échut le rôle de défenseur de l'Orthodoxie, l'opinion publique n'étant pas encore préparée à cette mission. Le peuple continuait encore à voir dans les grecs, les gardiens attitrés de la pureté de la foi.

La deuxième moitié du XV^e siècle est très caractéristique pour la montée soudaine des idées messianiques en Russie. A l'idée de « trahison des grecs à Florence » s'ajoute, à partir de 1453, l'idée de succession à Byzance après la prise de celle-ci par les turcs. Les innombrables écrits parus en Russie, tant sur le Concile de Florence que sur la chute de la « Ville Impériale » témoignent de l'intérêt que les russes commencent à porter à l'idée de la « Russie défenseur de la vraie foi » (1).

(1) B. UNBEGAUN, « Les relations vieux-russe de la prise de Constantinople », *Revue Et. Slaves*, IX, 1929, pp. 18-29.

M. SPERANSKY, *Récits sur la prise de la ville Impériale. Mémoires de la section de littérature russe ancienne*, Moscou-Léninegrad, 1954-56, vol. X et XII, pp. 186-65 et 188-225.

Il est à noter que dans la plupart des récits sur la chute de Constantinople il est souligné que la ville impériale a été prise à cause de ses péchés. Nestor Iskander, un russe turquisé, qui faisait la guerre contre Byzance dans les rangs de l'armée turque relève la même cause de la défaite des grecs (2). Enfin un siècle plus tard, Jean Peresvétoï, grand voyageur et idéologue de l'autocratie Moscovite, va noter dans son récit sur le Sultan Alhuel « Byzance est tombée à cause de l'absence de justice » (3).

Nous voyons donc que l'idée du « peuple élu » n'apparaît pas, mais que les russes se sentent forcés par les événements à relever la bannière et de devenir, un peu malgré eux, les successeurs de l'Empire Orthodoxe d'Orient. Ce sera d'ailleurs une succession « d'Etat » et non celui de « Patriarcat ». Le Patriarche de Constantinople restera jusqu'à nos jours le premier parmi les évêques orthodoxes orientaux et l'Eglise russe ne deviendra elle-même patriarcat qu'à la fin du XVI^e siècle. L'idée de la Russie, centre de l'Orthodoxie Universelle ou « panorientale », sera d'ailleurs abandonnée et cédera la place, dès le second quart du XVI^e siècle, à la Théorie « Moscou-Troisième-Rome ».

L'année même de la chute de Constantinople (1453) l'idée de succession sera appliquée aux Grands Princes de Tver. Le moine Thomas adresse une épître au Grand Prince Boris et y proclame la nécessité de relever la succession de l'Empire d'Orient détruit par les infidèles : « Tu es un deuxième Constantin, digne de la couronne impériale » dit-il (4).

En 1461, la même idée, mais appliquée cette fois aux grands ducs de Moscou, apparaît dans l'« Eloge du Grand Duc Basile II ». Vers la fin du siècle (1491) cette idée prend corps dans le « Récit des Grands Ducs de Vladimir ». L'auteur prétend que le Grand Prince Vladimir Monomaque descend de César Auguste et que l'Empereur de Byzance Constantin Monomaque, en remettant aux princes russes les insignes impériaux, leur avait transmis le droit de succession (5).

Tous ces récits et toutes ces épîtres parlent de la succession de l'Empire d'Orient qui doit passer à la Russie. Celle-ci doit devenir la protectrice de tous les orthodoxes. Une autre théorie apparaît à Novgorod, ville la plus occidentalisée de la Russie et qui est, grâce à la Ligue Hanseatique, en relations constantes avec l'Europe Occidentale. Cette deuxième théorie concerne la succession religieuse de la « Rome Antique » et non plus de la « Deuxième Rome » (Byzance). L'Epître de Dimitri, Secrétaire et Interprète, parle du Chapeau blanc (Klobouk) envoyé de Rome aux Archevêques de Novgorod qui ont seuls le droit à cette distinction. On suppose que cette épître fut composée par le Secrétaire d'Etat Dimitri, ambassadeur du Prince Basile II à Rome (6).

(2) *Monuments de Littérature Ancienne*, St-Petersbourg, LXII, 1886.

(3) *Recueil de Chroniques*, XII, p. 103.

(4) *Monuments de Littérature Ancienne*, St. Pet., CLXIII.

(5) JDANOV, *Recherches et Matériaux*, St. Pet., 1895, pp. 62-133, 588-604.

(6) MALININE, *Le vénérable Philothée et ses épîtres*, Kiev, 1901, page 503.

Vers la fin du XV^e siècle, nous assistons à une recrudescence des idées eschatologiques. On attend la fin du monde pour 1492, lors de l'achèvement du septième millénaire depuis la création du monde (les russes comptaient 5508 depuis la création jusqu'à notre ère).

Au XVI^e siècle.

La théorie grandiose — qui naît au début du XVI^e siècle — de la construction d'un Etat Universel Chrétien-Orthodoxe se brisera contre le conservatisme exagéré de Moscou. Celle-ci s'enferme de plus en plus dans son provincialisme et dans sa méfiance envers l'Occident et les grecs. Au lieu de devenir un centre pour tous les peuples orthodoxes, Moscou s'enferme jalousement et orgueilleusement dans ses murs.

C'est en 1511 que Michel Mounékhine, Secrétaire d'Etat et gouverneur de Pskov, protecteur des Lettres et des Arts, ancien ambassadeur en Egypte, et qui parle plusieurs langues étrangères, apporte à Moscou une nouvelle rédaction du *Chronographe*. Celui-ci a été composé en 1442 par le savant serbe Pacôme le Logothète et a contribué puissamment à la formation de l'idée d'unité de l'Etat Russe. Mounékhine y a ajouté un écrit du moine Philothée du monastère Saint Elizare de Pskov intitulé « Moscou Troisième Rome » (7).

Cette théorie sera développée plus tard par le même auteur dans *L'Epître au Tsar et Grand Duc Jean de Moscou*. L'idée maîtresse de cet écrit est la suivante : Moscou est la Troisième Rome parce que la Rome Antique est tombée dans l'hérésie et a été détruite par les barbares ; la Deuxième Rome-Byzance a subi le même sort. Moscou est la Troisième Rome et il n'y aura plus de Quatrième, parce que la Troisième durera jusqu'à la fin du monde.

La théorie de Philothée, tout en prêchant l'idée orgueilleuse de Moscou, seule gardienne de la foi pure, comportait un élément d'universalisme. La succession aux deux Romes supposait une idée messianique et n'aurait pas dû se limiter à un héritage purement politique. Celui-ci prédomina cependant de plus en plus. Dès le règne de Jean III (1460-1505) qui était marié à la nièce du dernier empereur Byzantin Zoé-Sophie Paléologue et qui avait emprunté à l'Empire d'Orient son emblème « l'Aigle Bicéphale », Moscou était devenu une petite Byzance. La cour grand-ducale était calquée sur celle de Constantinople, le Kremlin s'était embelli de magnifiques églises et palais construits par des architectes milanais. Durant le règne de Basile III (1503-33) l'absolutisme des souverains de Moscou s'était encore affermi et toutes les forces de l'état se concentrèrent sur l'unification de la Russie. L'idée grandiose de Philothée restait une utopie qui hantait les esprits mais qui ne trouvait pas d'écho dans la politique des souverains (8).

L'échec de la mission de Maxime le Grec, invité pourtant à Moscou

(7) *Ibid.*, pp. 374-75.

(8) P. KOVALEVSKY, *Manuel d'Histoire Russe*, Paris, Payot, 1948, pp. 117-40.

par le Grand Duc Basile III en 1518, en sera une preuve. Le grand humaniste chrétien qui a étudié à Ferrare, à Padoue, à Bologne et à Florence, qui a été le collaborateur de Pic de la Mirandole le Jeune et admirateur de Savonarole, et qui était arrivé à Moscou en passant par le Mont Athos et Constantinople, essaie en vain de diriger le Grand Duché de Moscou sur la « voie universelle », d'en faire le centre culturel de l'Orthodoxie qui remplacerait l'Italie où les grecs se sont réfugiés après la chute de Constantinople (9).

Maxime le Grec sera emprisonné dans un couvent de 1525 à 1551 et ne sera libéré que sur les instances d'Arthème, abbé de St.-Serge, lui-même tenu en suspicion. Dès 1560 le centre orthodoxe se déplacera de Moscou vers le Grand Duché de Lithuanie, où se réfugieront la plupart des hommes cultivés de cette époque.

Vers la fin du siècle, le patriarche Jérémie de Constantinople, en visite à Moscou, rappellera en vain au Tsar Théodore que c'est la Russie et non Moscou qui doit être la Troisième Rome et que le Tsar devrait être un Empereur de toute la Chrétienté Orientale et non seulement de Moscou (1589).

Au XVII^e siècle.

Au XVII^e siècle nous assistons au deuxième acte de cette tragédie messianique. Lors des réformes religieuses du Patriarche Nikon qui provoque le mouvement de dissidence (le Rascol), les évêques orientaux rappellent maintes fois aux russes le rôle qu'ils devraient jouer dans les affaires ecclésiastiques de l'Orient. Le Patriarche Païssy demande de fonder des écoles grecques en Russie. Si le Patriarche Nicone est pleinement acquis à ces idées, l'opinion générale, et surtout les anciens croyants, est contre et la méfiance envers l'Occident, les grecs et les savants venus de Kiev, sera une des principales causes de l'opposition farouche aux réformes (10).

Des écoles grecques vont se fonder à Moscou mais nous sommes déjà à la fin du XVII^e siècle et les réformes de Pierre le Grand vont bouleverser de fond en comble toute la vie russe et mettre fin à l'utopie de la « Troisième Rome ».

Lors de la proclamation de l'Empire en 1721, Pierre I déclinera le titre d'Empereur Chrétien d'Orient proposé par le Sénat et portera le coup de grâce à l'idée messianique des XVI^e et XVII^e siècles.

Un autre grand mouvement que nous appellerions l'« antimillénarisme » montrera que les idées millénaristes comme les idées messianiques n'ont pas de fondement en Russie avant le XIX^e siècle.

(9) E. DENISSOV, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris, Desclée de Brouwer, 1943.

(10) P. KOVALEVSKY, *op. cit.*, pp. 177-78.

Deuxième théorie messianique. Le Panslavisme. Une deuxième théorie messianique est née en Russie au milieu du XVII^e siècle mais elle a fait faillite et son échec fut beaucoup plus grand que celui de la Troisième Rome.

Si la mission de Maxime le Grec peut être appelée tragique, celle de Georges (Youry) Krijanitch l'est encore plus. Prêtre catholique, d'origine croate, Krijanitch arrive à Moscou avec la ferme conviction de prêcher une idée qui lui est chère : le rassemblement de tous les pays slaves autour de la Russie qui deviendrait « la Rome Slave » (11). Cependant le Panslavisme, dont il est le père incontesté, n'a jamais connu un grand succès en Russie. Tout en se considérant comme un peuple slave, les russes croyaient que leurs intérêts étaient beaucoup plus larges et liés aussi bien à l'Europe qu'à l'Asie. Ils estimaient, certes, que la protection des peuples slaves opprimés entraînait dans les attributions de la Russie, mais n'impliquait nullement, comme le croyait Georges Krijanitch et quelques panslavistes du XIX^e siècle, une fédération d'États slaves sous l'égide de la Russie. Nous verrons par la suite que les soi-disant « slavophiles » étaient plutôt des « russophiles » et non des partisans d'une réunion de peuples slaves et que le premier mouvement proslave qui ait eu une certaine ampleur, ne se produira qu'en 1876.

Krijanitch a fait ses études à Rome, Vienne et Bologne ; il parlait plusieurs langues et pouvait grâce à ses connaissances étendues jouer un rôle important en Occident. A Moscou il milita pour les réformes, pour la pureté de la langue russe qu'il considérait comme la future langue panslave. Sa Troisième Rome devait grouper non les peuples orthodoxes mais tous les peuples slaves. La destinée de Krijanitch fut vraiment tragique. Cet ardent patriote russe fut envoyé en Sibérie et plus tard dans un monastère de la Mer Blanche. Quinze années d'exil ne réussirent pas à abattre son moral, ni à affaiblir son amour pour la Russie. Son inépuisable énergie se perdit inutilement. Ses écrits ne furent publiés qu'au milieu du XIX^e siècle. Certains sont vraiment prophétiques.

Venue de l'Antéchrist. Mouvement « antimillénariste ». Les réformes du Patriarche Nikon provoquèrent non seulement une vive réaction conservatrice et nationale, mais engendrèrent deux vastes mouvements populaires connus sous le nom de « Règne de l'Antéchrist » et d'« autodestruction pour échapper au règne de la Bête ». Si le premier est nettement eschatologique le second peut être dit « antimillénariste », crainte et refus d'un *millénium* négatif.

Le premier mouvement était inspiré par les chefs du Rascol, le deuxième prit sa naissance spontanément et se propagea comme une terrible épidémie.

Ceux qui voyaient le règne de l'antéchrist arriver avec les réformes du patriarche Nikon se confirmèrent dans leurs idées après les réformes de Pierre le Grand. Lors des réformes du patriarche, c'était l'Eglise qui avait

(11) P. SCOLARDI, *Krijanitch*, Paris, Piccard, 1947.

abandonné le vrai chemin. Avec Pierre I^{er}, le pouvoir béni de Dieu, la monarchie de droit divin, s'était elle aussi engagée sur la voie pernicieuse. Le règne de la Bête a désormais son expression concrète dans la personnalité du Tsar réformateur.

Le deuxième mouvement est une suite logique du premier. Si nous sommes entrés dans le règne de l'antéchrist, il n'y a plus de salut ici bas. La seule issue qui reste au fidèle pour échapper à la double emprise de l'Eglise et de l'Etat qui sont aux mains de la Bête, est de se supprimer. Le mouvement d'autodestruction a été insuffisamment étudié, mais il mériterait une étude approfondie qui verserait un peu de lumière sur un des épisodes les plus tragiques de l'histoire du peuple russe. Je crois que par son ampleur et ses côtés vraiment terrifiants il est unique dans l'histoire de l'humanité (12).

Nous connaissons les détails du mouvement d'autodestruction par le traité d'un certain vénérable Ephrossine, un des chefs du Rascol, intitulé : *Ecrit de réfutation de la nouvelle voie des morts volontaires*. Nous y voyons une opposition de certains chefs du Rascol contre ce mouvement populaire. Il faut remonter à l'année 1672 pour voir les premiers exemples d'autodestruction. Elles commencent dans les villages et les villes d'au-delà de la Volga. Des dizaines de milliers de paysans et de citoyens se brûlent vivants, s'étouffent, s'enterrent vivants ou se jettent dans les rivières. Avvakoum lui-même accepte et bénit l'autodestruction par le feu dans sa *Réponse au vénérable Serge* (13).

Il est intéressant de noter que le mouvement d'autodestruction se propagera plus tard surtout parmi les « sans prêtres » et les sectes, telles que la *Nétoutchina*, la *Christoutchina* et les *Khlysty*.

MESSIANISME ET MILLÉNARISME AU XIX^e SIECLE

Nous avons vu que les deux théories messianiques du XVI^e et XVII^e siècle s'étaient effritées vers le règne de Pierre le Grand. Le XVIII^e siècle qui voit croître la puissance politique de la Russie est le siècle de l'initiation. La Russie marche sur les pas de l'Europe. Le projet de restauration de l'Empire d'Orient en faveur du grand Duc Constantin n'est qu'une utopie diplomatique passagère. Il faut arriver au début du XIX^e siècle pour voir la montée prodigieuse des mouvements messianiques et millénaristes.

Quelques remarques préliminaires s'imposent cependant. Les idées messianiques ne font pas défaut, mais peut-on les considérer toutes comme telles du point de vue sociologique. Ne devraient-elles pas être étudiées plutôt

(12) P. SMIRNOV, *L'origine de l'autodestruction dans le Rascol Russe*, St. Petersburg, 1895.

J. STOCHOUKINE, *Le Suicide collectif dans le Rascol Russe*, Paris, 1903.

(13) P. PASCAL, *Avvakoum et les débuts du Rascol*, Paris, 1938.

dans une « Histoire de la Pensée russe » ? Nous essayerons donc, tout en dressant un inventaire de ces idées, de marquer toutes les fois leur résonance. Certaines sont restées l'apanage d'une petite élite voire d'un penseur isolé, d'autres ont eu une répercussion sur les destinées du peuple russe.

Nous étudierons en premier lieu le messianisme et le millénarisme des sectes, puis le messianisme chrétien et en particulier orthodoxe et enfin le messianisme et le millénarisme politique et révolutionnaire pour aboutir au millénarisme cosmique.

Messianisme et millénarisme des sectes russes.

Nous n'avons pas mentionné jusqu'à présent les théories messianiques et millénaristes de certaines sectes qui se sont développées avant le XIX^e siècle parce que nous croyons que ces deux idées ne leur sont pas caractéristiques. Il nous faut cependant parler de l'une d'elles, la plus importante et en même temps la plus mystérieuse — les *khlysty* — parce que c'est dans ses ramifications nombreuses au XIX^e siècle que nous allons retrouver certaines idées messianiques et millénaristes.

Les Khlysty. La secte antichrétienne et antisociale des *khlysty* remonte à l'année 1645, quand un paysan, du nom de Daniel Philippov, originaire du gouvernement de Kostroma, soldat déserteur, se proclama « Dieu le Père » et commença à répandre son enseignement. Il trouva un adepte fervent en la personne d'un autre paysan, Jean Souslov, originaire du gouvernement voisin de Vladimir. En 1649 Daniel le reconnut comme son fils aimé Jésus Christ » et lui « transmit sa divinité ». Souslov s'entoura de douze « apôtres » et choisit une « mère de Dieu ». Malgré l'absurdité évidente de la nouvelle religion, ses adeptes se comptèrent bientôt par milliers et non seulement parmi les paysans, mais aussi dans les rangs des moines. Jean Souslov organisa la première maison des *khlysty* qu'il appela « Maison de Dieu » et « Nouvelle Jérusalem ». C'est là que se tenaient les réunions de ses adeptes qui se nommaient eux-mêmes « hommes de Dieu » (14).

La nouvelle religion avait deux dogmes fondamentaux : le dualisme manichéen et la réincarnation. Ces deux dogmes eurent comme suite logique un mépris total pour la chair, œuvre du diable, et le désir de l'anéantir (d'où négation du mariage et de la procréation) et la théorie de la réincarnation perpétuelle et sans limite non seulement des hommes, mais de Dieu. Les « Christs » pouvaient apparaître en nombre illimité et par conséquent ce qu'avait enseigné le Christ historique « Jésus Christ » n'était pas obligatoire.

Le but unique de la vie est de recevoir l'inspiration de l'esprit qui vient après des exercices pénibles (autoflagellation, danses effrénées, etc.). Une fois l'état d'inspiration atteint, l'homme est « hors de sa chair » et

(14) J.B. SEVERAC, *La secte russe des Hommes de Dieu*, Paris, 1906, 260 p.

tout lui est permis. Les exercices sont suivis d'orgies indescriptibles et les enfants nés à la suite de ces orgies sont considérés comme « enfants de l'esprit » et font par conséquent exception à la règle générale. Les enfants nés d'un mariage sont considérés comme enfants du diable.

La religion des « khlysty » se répandit dans toute la Russie et survécut à toutes les persécutions. Au XIX^e siècle elle se divisa en un nombre imposant de sectes dont certaines sont messianiques et millénaristes.

Le seul trait millénariste des khlysty consiste dans leur foi au jugement dernier, mais elle est plutôt une caricature du récit évangélique. « Dieu le Père », c'est-à-dire Daniel Philippov, l'annoncera par un son de trompette. « Dieu le fils », Jean Souslov, jugera des vivants et des morts. Seuls les adeptes de la nouvelle religion hériteront le « nouveau ciel ».

Nous n'entrerons pas dans les détails de la vie des *khlysty* ni dans l'histoire de ce mouvement qui dépasse les cadres de notre enquête, et nous passons à la caractéristique de certaines sectes issues des *khlysty* qui ont un caractère nettement messianique (15).

Le nouvel Israël. Nous commençons notre revue par une secte assez récente parce qu'elle est la plus messianique parmi les branches des *khlysty*. Elle fut fondée vers 1890 par un habitant de la ville de Bobrov, Gouvernement de Voronège, nommé Basile Loubkov. Les adeptes de cette secte se considèrent comme des élus formant « le nouveau peuple d'Israël ». Loubkov était un des « Christs » des « khlysty » quand il se proclama « Chef du Nouvel Israël, roi du XIX^e siècle, fils de l'éther clair qui possède la sagesse et le pouvoir sur toute la terre ». Son enseignement fut accepté dans plusieurs centres importants des *khlysty*. Loubkov se fixa en 1905 à Rostov sur le Don qui devint le centre des communautés du « Nouvel Israël ». Celles-ci existaient non seulement dans le midi de la Russie, mais aussi dans l'Ouest et en Sibérie. La seule différence qui existe entre l'enseignement des *khlysty* et celui de Loubkov est qu'il se considère « seul messie » et nie la possibilité d'existence de plusieurs « Christs » à la fois. Il composa et imprima en 1906 un catéchisme de la foi du « Nouvel Israël » qui est un mélange de textes scripturaux et patristiques avec des commentaires fantaisistes. Du point de vue moral, les adeptes du « Nouvel Israël » prêchent la liberté absolue de relations entre les sexes, même pour les parents les plus rapprochés (16).

— **La Nouvelle de Sion ou Jégovistes.** Cette secte antichrétienne et manichéenne fut fondée en 1846 par le capitaine Nicolas Iliine, qui habitait dans un village d'usine de l'Oural. Elle prit le nom de *Nouvelle de Sion* d'après le livre publié par son fondateur. Ce dernier fut déclaré fou et envoyé dans un monastère, mais son enseignement se propagea largement. La religion, fondée par Iliine est un mélange d'idées gnostiques, manichéennes, juives et chrétiennes, teintées d'un antichristianisme très

(15) Prof. Archiprêtre BOUTKEVITCH, *Sectes russes et leurs subdivisions*, Kharkov, 1910.

(16) S. BOULGAKOV, *Grand Manuel*, Kiev, 1913, pp. 1639-40.

prononcé. La base de cet enseignement est une Apocalypse qui n'a que des rapports assez éloignés avec celle de St. Jean. Il y a dans notre système planétaire deux hommes-dieux, « Jégovah » et « Satan » et tous les hommes sont divisés en jégovistes immortels et en satanistes mortels. L'histoire du monde est une lutte perpétuelle entre les deux hommes-dieux. Jégovah fait son choix par ses prophètes et prépare son royaume millénaire sur cette terre. Il se trouvera en Palestine. C'est ici que descendra des cieux la ville céleste de Jérusalem avec les habitants élus des autres planètes. La ville céleste sera en or et ses rues seront pavées de pierres précieuses. Les habitants de cette ville mangeront des fruits de vie et ne vieilliront jamais. Tous les hommes auront éternellement l'âge de 34 ans et les femmes, de 18 ans. Cette république de Jérusalem n'aura ni autorités, ni juges et tous seront égaux. Jésus Christ n'est pas le vrai messie. Celui-ci viendra au moment de la fondation de la nouvelle Jérusalem. Comme les « khlysty » la « Nouvelle de Sion » ne reconnaît pas le mariage. Les sectaires ont leurs « offices » où ils vénèrent le nom de Jégovah inscrit sur des tablettes (17).

— **Les Chalopoutes** se nomment eux-mêmes « frères de la vie spirituelle ». Leur secte qui est un rameau important des *khlysty* a été fondée par le paysan Porphyre Katasonov du gouvernement de Tambov en 1875, qui se proclama « dieu-vivant ». Les chalopoutes n'admettent pas l'existence de Dieu, et croient que la divinité remplit tout le monde, mais se matérialise de temps en temps sous la forme d'un homme qui devient porteur de la divinité. Il y aura en tout 24 matérialisations de la divinité. La fin du monde sera la mort du mal et la victoire du bien qui règnera sur la terre. Les « christs » et les « mères de Dieu » peuvent indifféremment être hommes ou femmes, parce que la divinité peut se matérialiser dans n'importe quel être humain.

Au début du XX^e siècle, les Chalopoutes, dont la conduite morale est plus normale que celle des *khlysty* ont subi une influence des schtoundistes et des molokanes (18).

— **Les Malevantsy.** Secte fondée par Condraty Malevanny, ancien schtoundiste qui se proclama en 1891 « Jésus Christ ». Son enseignement est nettement eschatologique. Il proclama le très prochain avènement du Jugement Dernier. Dieu le Père va alors annoncer au monde qu'il est son envoyé et tous les peuples l'adoreront. Le mouvement *Malevantsy* devint très important à partir de l'année 1889 et prit un caractère antisocial et d'hystérie épidémique. Après l'internement de Malevanny dans une maison de santé, son successeur Jean Lyssenko se proclama « esprit saint » issu de son prédécesseur. Les *Malevantsy* professent, comme les *khlysty*, le dualisme et la réincarnation (19).

(17) *Ibid.*, p. 16-56.

(18) BOULGAKOV, *op. cit.*, pp. 1674-75.

(19) *Ibid.*, pp. 1626-28.

— **Les néo-khlysty.** Les *néo-khlysty* furent fondés par l'habitant de la ville de Maïkop, Eudokim Kosine. Parti de l'enseignement des *khlysty*, le fondateur du nouveau mouvement y joignit des éléments de panthéisme et de rationalisme. La seule source de la foi est dans la raison et dans une inspiration rationnelle. Dieu est la force qui est disséminée dans toute la créature. Il n'existe pas en dehors de la créature. Les trois personnes de la « Trinité » qui est la force du monde, sont l'esprit, la chair et la parole. Le Christ qui était un simple homme a été ressuscité dans son enseignement. Il viendra sur la terre en tant qu'homme tout puissant et jugera ceux qui ne sont pas néo-khlysty. Les néo-khlysty ne mangent pas de viande, ni d'œufs comme principes de vie. Ils mènent une vie plus morale que les *khlysty* (20).

Nous n'avons donné que quelques exemples des très nombreuses sectes issues plus ou moins directement des *khlysty* et qui ont des théories messianiques ou millénaristes. Les sectes dites rationalistes, telles que les *doukhobors* et les *molokanes* qui en est une branche récente, restent en dehors des limites de notre étude, parce que les idées messianiques et millénaristes ne forment pas l'essentiel de leur doctrine.

L'*Alliance spirituelle*. Avant de passer à un autre mouvement important du XIX^e siècle, celui du mysticisme messianique, il nous faut mentionner « L'*Alliance spirituelle* » de Madame Tatarinov qui est un mélange des deux mouvements.

La veuve du colonel Tatarinov, née baronne de Buxhoeveden fonda en 1817, à Saint-Pétersbourg un cercle nommé *Alliance spirituelle*. Ce cercle se composait d'hommes et de femmes de tous rangs. On y voyait des représentants de la noblesse, un prêtre, de simples citoyens. La lecture de la Sainte Ecriture était suivie du chant de cantates, mais aussi des chansons des *khlysty* harmonisés à la manière populaire par Nikita Fedorov qui était considéré comme prophète. Les réunions se terminaient par « des exercices » à la manière des *khlysty*. La secte de Tatarinov n'avait emprunté aux *khlysty* ni la dogmatique de ces derniers, ni ses pratiques amORALES et se bornait à des exercices exaltants et excitants. Le cercle de Madame Tatarinov fut fermé en 1826 et ses membres envoyés dans des monastères (21).

Alexandre I^{er} et le mysticisme messianique.

Tout le premier quart du XIX^e siècle, qui coïncide avec le règne d'Alexandre I^{er}, peut être considéré comme l'époque de floraison des mouvements mystiques et messianiques.

Les mouvements mystiques du début du XIX^e siècle ont leur origine dans la réaction contre le voltairianisme, le scepticisme et l'athéisme du XVIII^e siècle. Le premier mouvement, celui de la Franc-Maçonnerie, avait pour centre l'Université de Moscou, fondée en 1755. La Grande Loge, instituée par J.P. Yélaguine, prospéra jusqu'à l'époque du changement

(20) BOULGAKOV, *op. cit.*, pp. 1638-39.

(21) *Ibid.*, p. 1618.

radical dans les idées de Catherine II. Celle-ci, devant les excès de la Révolution Française, devint hostile à tous les mouvements qu'elle considérait comme subversifs.

Les *Rose-Croix*, fondés en 1782 par le professeur J.V. Schwarz et la société fondée par N.I. Novikov auprès de l'Université de Moscou, eurent une grande influence sur les esprits et détournèrent une partie de la société des idées athéistes vers un déisme et une spiritualité, plutôt humaniste et morale que religieuse, dans le sens confessionnel de ce terme (22).

Le mysticisme se propagea surtout grâce aux efforts d'un des élèves de Schwatz, A.F. Labzine (1766-1825), qui traduisit en russe plusieurs traités mystiques et fonda en 1806 la revue *Le Messager de Sion*. On assista dès l'avènement d'Alexandre I^{er} (1801) à un renouveau de tous les mouvements mis en veilleuse durant les dernières années du règne de Catherine II, mais le mysticisme messianique n'apparaît vraiment que vers la fin des guerres contre Napoléon. C'est Alexandre I^{er} qui en sera non seulement l'inspirateur, mais l'apôtre zélé (23).

Le mysticisme du début du siècle a comme source les œuvres de Jacob Boehme, de Stilling et de Saint-Martin, traduites en russe. Il est par conséquent d'importation étrangère. Le messianisme d'Alexandre I^{er} a une origine différente. Il est tributaire d'un côté de l'inclinaison naturelle de l'Empereur pour le mystère et d'autre part de ses relations avec une femme qui sait admirablement exploiter son penchant inné et inculquer à Alexandre I^{er} l'idée d'une mission divine (24).

La première idée messianique vient, il est vrai de Napoléon. Elle provoque un grand enthousiasme chez l'Empereur, mais celui-ci ne dure guère. Dans une lettre que Caulincourt remet à Alexandre I^{er} et qui date du 2 février 1808, Napoléon parle d'un projet grandiose d'une expédition en Asie qui porterait l'armée russe sur les bords de l'Océan Indien. Ce projet n'a pas de suite, mais Alexandre I^{er} y croit momentanément (25).

L'idée d'une mission qu'il est appelé à remplir ne se cristallisera qu'en 1813 après la campagne de Russie. L'Amiral Tchitchagov écrit une histoire de la guerre contre Napoléon, parsemée de citations de l'Écriture Sainte. Il y parle du rôle mystique du souverain russe dans les destinées de l'Europe. Alexandre I^{er} trouve également des allusions multiples à son futur rôle d'arbitre des affaires de l'Europe dans le Psaume XCI qui lui est envoyé par une correspondante inconnue de Riga, probablement par la baronne de Krudener. C'est au moment où Alexandre I^{er} voit se réaliser ce destin qu'il rencontre celle qui doit lui inculquer la foi en sa mission religieuse.

(22) A.N. PYPINE, *La Franc-Maçonnerie Russe du XVIII^e siècle et du début du XIX^e*, Pétrograd, 1916.

(23) A.N. PYPINE, *Les mouvements religieux au temps d'Alexandre I^{er}*, Pétrograd, 1916.

(24) A. KOYRE, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris, H. Champion, 1929.

(25) P. RAIN, *Un Tsar idéologue. Alexandre I^{er}*, Paris, 1913, Perrin, pp. 182-83.

Barbe-Julie von Vietinghof était née en 1764 à Riga. Son père, riche propriétaire, était sénateur de l'Empire Russe. Elle fut élevée dans l'Orthodoxie, mais reçut une éducation occidentale à Paris, où ses parents se fixèrent quand elle n'avait que 13 ans. Mariée à 18 ans au baron de Krudener, ambassadeur de Russie, elle le suivit à Venise et à Copenhague, puis le quitta en 1789 pour venir à Paris et y voir l'agitation causée par l'ouverture des Etats Généraux. Elle mène dès lors une vie errante, fréquenta Madame de Staël puis Madame Récamier et s'installa pour un certain temps de nouveau à Paris dans un hôtel particulier de la rue de Cléry. Ayant quitté la France en 1811, elle retourna à Riga, et c'est là qu'elle « se convertit à une religion mystique ». Elle va désormais propager ses idées messianiques qu'elle applique à Alexandre I^{er}. La première rencontre entre le Tsar et la « prophétesse » eut lieu à Heilbronn en 1814. Alexandre I^{er} fut immédiatement conquis. Son mysticisme messianique sera désormais guidé par madame de Krudener. Cette dernière s'installe non loin du palais de l'Élysée où réside l'Empereur. Au début de septembre 1815, Alexandre I^{er} organise une revue grandiose de l'armée russe, au camp de Châlons et en fait une manifestation religieuse. L'idée d'un pacte entre tous les « souverains de droit divin » s'est déjà cristallisée dans son esprit.

« La Sainte Alliance » n'est pas un traité diplomatique, mais bien un pacte religieux, un des monuments les plus extraordinaires par son idéalisme et son utopisme messianique. Il lui est suggéré par madame de Krudener et son ami Nicolas Bergasse, un lyonnais, ancien disciple de Mesmer et auteur d'un traité *De la foi des êtres et de leur destinée*. C'est dans le modeste appartement de Bergasse que fut rédigé l'acte de « La Sainte Alliance », signé un peu à contre cœur, sur les instances d'Alexandre I^{er}, par l'Empereur Ferdinand d'Autriche et le roi Frédéric-Guillaume de Prusse (26).

L'acte messianique qui devait apporter la paix sur la terre, n'influença nullement la politique des pays de l'Europe Occidentale dirigée vers des réalités pratiques par Metternich et Talleyrand, mais son retentissement en Russie fut très grand. Toute la politique étrangère d'Alexandre I^{er} s'en inspire. Elle primera même souvent les intérêt de la Russie. Alexandre I^{er} avouera à Châteaubriand en 1822 au congrès de Vérone, avoir sacrifié les intérêts de son pays à ceux de sa mission en tant que chef de la Sainte Alliance.

Le messianisme d'Alexandre I^{er} aura deux suites très graves pour la Russie. D'un côté il fera naître dans la classe cultivée russe l'idée d'une mission de la Russie en Europe. Il sera d'autre part à la base d'un mécontentement général devant le refus de l'Empereur d'accorder aux russes les libertés qu'il accorde aux autres peuples et en particulier aux polonais.

(26) Pierre RAIN, *op. cit.*, pages 264 et suivantes.

Maurice PALÉOLOGUE, *Alexandre I^{er}*, Paris, Plon, 1937.

A. FATÉEV, « Le problème de l'individu et de l'homme d'Etat dans la personnalité d'Alexandre I^{er} », *Bull. Ass. Sc. Russe*, Prague.

C. de GRUNWALD, *Alexandre I^{er} le Tsar mystique*, Paris, Amiot Dumont, 1955.

et aux finlandais. Le messianisme d'Alexandre I^{er} provoquera un réveil de la conscience nationale et du mouvement d'opposition qui aboutira à l'émeute de décembre 1825.

Sur le plan intérieur, le messianisme mystique de l'Empereur, se traduira également par la protection, donnée aux différents mouvements mystiques. Celle-ci ne prendra fin qu'après un revirement profond dans les idées de l'Empereur après 1824. Placé devant l'échec de sa « mission », Alexandre I^{er} abdiquera le rôle de réformateur de l'Europe et voudra expier sa faute envers son père, dont il n'a pas su prévenir l'assassinat (27).

L'antimessianisme de Tchaadaev et la naissance du messianisme national et orthodoxe.

Le messianisme national et religieux russe va se développer surtout entre 1835 et 1850, mais dès le milieu des années « 20 » on assiste à une prise de conscience nationale qui cherche encore ses voies et qui n'a pas trouvé ses formules définitives. Les facteurs qui y contribuent sont multiples. Il y a en premier lieu une opposition de plus en plus concrète contre la politique du gouvernement qui tend à subjuguer les intérêts nationaux aux exigences « du concert européen ». Le chancelier de l'Empire, le comte Nesselrode, allemand d'origine, élève fidèle de Metternich, orientera pendant quarante ans (1816-1856) la politique étrangère de la Russie vers la solidarité des grandes puissances européennes et cela souvent au détriment des intérêts du pays.

On assiste d'autre part à un réveil de l'intérêt pour les peuples opprimés, la Grèce et la Serbie en particulier, qui s'insurgent contre le joug turc. En 1829 le philosophe allemand Schelling dira au jeune Pierre Kiréevsky, frère d'un des fondateurs du futur mouvement des slavophiles : « la Russie a une grande mission ; jamais encore elle n'a montré sa puissance aussi pleinement qu'aujourd'hui. Maintenant, pour la première fois, toute l'Europe ou au moins toute l'Europe bien pensante, la regarde avec sympathie et lui souhaite le succès » (28).

Les russes se rencontrent à Karlsbad et à Marienbad avec les hommes les plus éminents de l'Allemagne et s'imprègnent de l'idée messianique. Tioutchev, le futur idéologue de la mission politique russe en Europe se lie d'amitié avec Henri Heine à Munich. Ce dernier sera également acquis à l'idée messianique russe (29).

En 1830 Fallmerayer fait paraître son *Histoire de la presqu'île de Morée* où il exalte la venue des slaves sur la scène mondiale et déclare que la domination du monde semble passer des nations latines et germaniques aux nations slaves. Il lance le premier l'idée d'une Europe Orientale

(27) Cf. notre *Manuel d'Histoire Russe*, Paris, 1948, Payot, pp. 240-41 ; 249-55.

(28) « Lettres de Pierre Kiréevsky ». *Archives Russes*, 1905, page 125.

(29) TCHOULKOV. « Tioutchev et Heine », « *Iskousstvo* », 1923 (cité par Strémooukhov, *La poésie et l'idéologie de Tioutchev*), Strasbourg, 1937, page 111.

A. FLOROVSKY, *Les Russes à Marienbad*, Prague, 1947.

opposée à l'Occident (30). Nous voyons que dans le cas de Schelling et de Fallmerayer c'est en Allemagne que prend naissance l'idée d'un messianisme russe et slave.

L'insurrection polonaise de 1831 sera l'occasion d'un renouveau patriotique en Russie. Celui-ci sera exalté par Pouchkine dans sa célèbre poésie « Aux calomniateurs de la Russie ». Il y parlera pour la première fois avec précision de la théorie panslaviste qui jusqu'à cette époque n'était pas répandue en Russie. Il se demande si les ruisseaux slaves se jetteront tous dans la mer russe ou bien si celle-ci s'épuisera. Le chef et fondateur du messianisme orthodoxe, Alexis Khomiakov, écrira à propos de l'insurrection polonaise « Les Aigles slaves s'inclineront devant l'Aigle du Nord (la Russie) » (31).

C'est à cette époque que la théorie antimessianique de Tchaadaev se cristallise et prend forme. Elle ne sera connue que de quelques intimes, mais au moment où la *Lettre philosophique* sera publiée (1836), l'auteur lui-même sera emporté par la vague messianique et changera entièrement d'idées.

Pierre Tchaadaev (1793-1856) revient de Russie après un séjour assez long en Occident (1821-26). Il a vécu à Rome et à Paris et son idéologie s'est formée sous l'influence de Joseph de Maistre, de Bonald et peut-être de Lamennais. On ne peut en tout cas expliquer sa construction historico-philosophique que par des influences catholiques.

Tchaadaev croit à la stérilité de tout ce qui est en dehors de la culture catholique occidentale. Il émet dans sa *Lettre* une série de paradoxes profondément blessants pour la Russie et son peuple. Il affirme que les russes n'ont ni tradition, ni histoire, qu'ils existent en dehors du temps et sont d'éternels errants. La Russie n'a marché ni avec l'Occident, ni avec l'Orient et n'a pas eu de période d'activité créatrice. Les russes n'ont laissé aucun monument, ni aucun souvenir positif. Ils n'ont rien appris. Pas une idée utile, pas une grande vérité n'a surgi du sol russe. La Russie apparaît à la raison comme un non-sens. Tout dans le monde a été fait par l'Occident. Les russes vivent uniquement dans le présent, sans passé et sans avenir (32).

La réaction contre les affirmations de Tchaadaev fut unanime et immédiate. Un contemporain, Jykharev, note dans ses mémoires : « jamais, depuis que l'on dit et qu'on écrit en Russie, aucun événement littéraire ou scientifique, ni avant ni après celui-ci, n'a eu une si énorme influence et une action si étendue, n'a été connu avec une telle rapidité, ni entouré d'un bruit pareil. Pendant un mois, dans tout Moscou, il n'y eut pas de maison où l'on ne parla de l'article de Tchaadaev. Même ceux qui ne

(30) FALLMERAYER, *Geschichte der Halbinsel Morea* (Histoire de la presqu'île de Morée), Stuttgart, 1830.

(31) A. KNOMIAKOV, *Ode sur l'insurrection polonaise*.

(32) C. QUENET, *Tchaadaev et les Lettres Philosophiques*, Paris, 1931.

« Lettres philosophiques » publiées dans « L'héritage littéraire », Moscou, 1935.

« Œuvres de Tchaadaev » publiées par Gherchenson, Moscou, 1907.

A. KOYRÉ, *op. cit.*

lisaient jamais rien, s'unirent dans un cri de malédiction et de mépris contre l'homme qui avait osé insulter la Russie» (33).

A. Pouchkine adresse à Tchaadaev qui était son ami intime, une lettre pleine de dignité, dans laquelle il réfutait les assertions de l'auteur de l'opuscule (34). Ce dernier cependant avait déjà changé d'idées. La *Lettre philosophique* fut publiée un peu à son insu dans la revue *Le Téléscope* après avoir circulé pendant plus de cinq ans parmi ses amis.

Au mois d'octobre 1835, c'est-à-dire un an avant la publication de son opuscule, Tchaadaev écrivait à son ami A. Tourguénev : « Nous sommes appelés à enseigner à l'Europe une multitude de choses qu'elle ne peut pas comprendre. Ne riez pas. Vous savez que c'est ma profonde conviction. Un jour viendra où nous serons le centre d'esprit de l'Europe, comme nous sommes déjà son centre politique. Notre puissance future basée sur la raison dépassera notre puissance actuelle basée sur la force matérielle. Tel sera le résultat logique de notre long isolement. Tout se qui est grand est venu du désert. Notre mission universelle a commencé » (35).

Cette nouvelle attitude s'harmonisait entièrement avec le grand mouvement messianique qui, vers 1835, avait saisi les esprits et s'opposait au nationalisme officiel alors à la mode. Dans une lettre antérieure à celle que nous avons citée, Tchaadaev protestait vigoureusement contre le nationalisme qui entrave la mission universelle de la Russie.

Messianisme orthodoxe et messianisme national et social.

C'est entre 1835 et 1885 que se situe le développement extraordinaire par sa vigueur et par sa variété du messianisme religieux et national russe. Il englobera des tendances les plus diverses et des hommes aussi opposés dans leurs idées que les slavophiles et les occidentaux se sentiront engagés de telle ou autre manière dans ce mouvement général.

Le gouvernement russe sera hostile à toutes ces tendances et elles se manifesteront au début dans des cercles plus ou moins restreints et ne deviendront l'apanage de l'opinion publique qu'au début du règne d'Alexandre II. Après 1855 toutes les idées se feront jour et provoqueront de très grands remous dans la société.

Deux grandes tendances se cristalliseront cependant dès le milieu des « années 40 » : la tendance du messianisme religieux et particulièrement celle d'un messianisme de l'Eglise Orthodoxe qui traitera des problèmes nationaux du point de vue chrétien, et la tendance du messianisme areligieux et souvent antireligieux, et en même temps antitraditionaliste. L'œuvre de Pierre-le-Grand en sera la pierre de touche.

(33) JYKHAREV dans le *Messager de l'Europe*, 1871, Ch. QUENET, *op. cit.*, page 231.

(34) *Manuel d'Histoire Russe*, pp. 268-70.

(35) GHERCHENSON, *op. cit.*, pp. 201-2.

Les uns idéaliseront la Russie d'avant le réformateur, les autres la rejetteront violemment.

Dans le premier mouvement nous distinguons quatre tendances messianiques principales : le messianisme *conditionnel*, le messianisme *orthodoxe traditionnel*, le *panhumanisme* de Dostoïevsky et le messianisme *panchrétien* de Soloviev.

Dans le second mouvement nous voyons des tendances nationales areligieuses et plus ou moins socialistes qui essayent de concilier la mission de la Russie avec les exigences d'une communauté d'intérêts panhumains d'un part et d'autre part le messianisme anarchique et de destruction.

On ne peut pas, comme l'on fait certains historiens de la pensée russe, diviser le messianisme russe en deux tendances opposées auxquelles on donne des étiquettes de slavophiles et d'occidentaux. Nous verrons que le plus occidental des occidentalistes du début du mouvement, Tchaadaev, se rapprochera de certaines idées des plus traditionnalistes des slavophiles et que le représentant le plus attitré de la tendance areligieuse, Belinsky, aura les mêmes scrupules que l'apologiste de l'Orthodoxie Khomiakov et n'acceptera qu'un messianisme conditionnel, trait éminemment caractéristique pour un russe.

Il nous est impossible non seulement d'étudier tous les mouvements de pensée russe qui ont des éléments messianiques dans leurs systèmes mais de les passer même tous en revue. Ils ont été étudiés ces temps derniers en Occident avec beaucoup de soin. Nous renvoyons donc ceux qui s'y intéresseraient aux œuvres fondamentales de A. Gratieux (36), H. Granjard (37), R. Labry (38), Stremoukhov (39) et Zenkovsky (40) et ceux qui connaissent le russe au tableau général par V. Zenkovsky et au recueil de textes, publié par S. Jaba (voir bibliographie).

Nous nous limiterons à une caractéristique générale et à quelques citations.

Il y a dans le messianisme russe du XIX^e siècle un trait qui est commun à toutes les tendances : l'amour de la liberté, que ce soit la liberté spirituelle comme chez Khomiakov, ou la liberté politique et sociale chez Herzen ou enfin la liberté de toute contrainte, chez Bakounine et les anarchistes.

Le second trait caractéristique est l'amour du peuple qui va jusqu'à l'idéalisation de ce dernier ou bien comme « peuple théophile » chez Dostoïevsky ou comme peuple porteur d'un idéal social chez les penseurs areligieux ou antireligieux.

Il faut d'autre part souligner encore une fois l'importance pour le

(36) A. GRATIEUX, *A. Khomiakov et le mouvement slavophile*, Paris, 1939, 2 volumes.

(37) H. GRANJARD, *I. Tourguénev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Paris, 1953.

(38) R. LABRY, *A. Herzen et Herzen et Proudhon*, Paris, 1928.

(39) D. STREMOUKHOV, *Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935.

La poésie et l'idéologie de Tioutchev, Strasbourg, 1937.

(40) V. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1953 et 1955, 2 volumes.

messianisme russe du XIX^e siècle des apports venus de l'Occident. Si les « slavophiles » sont tributaires en une large mesure de Schelling, c'est vers Hegel et les socialistes français que se tourneront les « occidentaux ». Le messianisme orthodoxe lui-même sera dans une certaine mesure inspiré « du dehors ». Le livre de Baader, paru en 1841 (41) était une apologie de l'Eglise Orthodoxe. Il fut publié avec une lettre de Chévyrev, où ce dernier, exprimant les idées de l'auteur, proclamait : « C'est en Russie surtout qu'on peut espérer un développement du christianisme universel » (42).

En 1848 Schelling disait d'autre part au prince V. Odoevsky, fondateur du premier cercle philosophique en Russie : « Etrange est votre Russie, on ne peut pas déterminer à quoi elle est destinée et où elle va, mais elle est destinée à quelque chose de grand » (43).

Le messianisme conditionnel. Nous commençons notre revue des diverses tendances messianiques par le messianisme que nous appelons « conditionnel ». Il est très caractéristique pour les russes qui même dans les moments de la plus haute exaltation nationale gardent une certaine humilité. Alexis Khomiakov, un des chefs de la tendance dite « slavophile » et idéologue de l'orthodoxie, a mesuré avec le plus de force la distance qui séparait en son temps l'idéal messianique de la Russie et la réalité russe. Il exposa ses idées dans ses traités et ses poésies célèbres qui firent une très forte impression sur ses contemporains. Dans sa poésie *A la Russie* (1839), il disait notamment :

Sois fière t'ont dit tes adulateurs, terre couronnée, terre d'acier indestructible qui a conquis par le glaive la moitié de l'univers. Ne les crois pas, ne les écoute pas, ne sois pas orgueilleuse. Toute cette puissance terrestre ne vaut rien. Rome est tombée et toutes les grandes puissances ont été détruites. Parce que tu es humble et parce que tu as accepté la Parole du Créateur, il t'a confié la mission de garder le trésor des hauts sacrifices, de la sainte communauté, un amour vivifiant, une foi ardente et la Vérité. En joignant tous les peuples dans ta charité, dis leur le mystère de la Liberté et verse sur eux la lumière de la foi.

Il revient à cette idée de mission spirituelle qui doit être précédée d'une expiation de tous les crimes du passé en 1846. En 1851 il trace le parallèle entre le peuple juif et le peuple russe :

« Nous sommes le peuple élu disaient les fils de Sion. Dieu ne tolère pas l'orgueil humain, il n'est pas avec ceux qui disent : « nous sommes le sel de la terre et le pilier de la sainteté ». Il est avec ceux qui font monter vers lui l'encens de l'esprit et de la liberté qui appellent tous les peuples vers le temple de Dieu ».

A l'époque de l'exaltation patriotique provoquée par une guerre imminente (1853), Khomiakov rappelle encore une fois à la Russie :

(41) F. VON BAADER, *Der Morgenländische und abendländische Katholizismus* (Catholicisme oriental et occidental), Stuttgart, 1841.

(42) Voir l'article sur Baader par CHEVYREV dans *Moskvitianine*, 1841 (6).

(43) P. SAKOULINE, Pr. V. Odoevsky, Moscou, vol. I, page 386.

« *Souviens-toi qu'il est difficile aux hommes d'être l'arme de Dieu* ». Il faut donc se purifier avant de s'engager dans la lutte.

Cette note conditionnelle qui subordonne toute mission à une purification et une préparation morale préalable est caractéristique de toute l'idéologie messianique de Khomiakov.

Mais ce messianisme conditionnel devient un doute dans la bouche d'un occidentaliste convaincu et areligieux comme Bielinsky. Ce dernier écrit en 1846 :

« N'aimant pas les pronostics et les rêveries et craignant surtout les conclusions non fondées et qui n'ont qu'une valeur subjective, nous n'affirmons pas comme quelque chose d'indubitable que le peuple russe a pour mission d'exprimer dans sa nationalité quelque chose de riche et de varié... mais nous osons penser qu'une pareille pensée en tant que supposition et exprimée sans orgueil et fanatisme n'est pas dénuée de fondement ».

« On ne peut pas être plus circonspect dans l'affirmation de sa mission » (44).

Le messianisme orthodoxe traditionnel. La tendance orthodoxe traditionnelle s'est manifestée dans les écrits de Khomiakov et des autres slavophiles. Pour Khomiakov la Russie a gardé la pureté de foi et c'est par la foi qu'elle sauvera l'Europe. Lui, comme tous ses amis, aime l'Europe et ne se sent nullement opposé à la culture occidentale. Il voudrait seulement la rechristianiser. L'idée de synthèse avec l'Occident et sa culture est également chère aux slavophiles. L'occidentaliste Tchaadaev dont nous avons parlé plus haut accepte lui aussi après une période négative l'idée d'une mission religieuse de la Russie (45).

Le panhumanisme de Dostoïevsky. Quarante ans plus tard Th. Dostoïevsky reviendra à cette idée de mission religieuse du peuple russe, mais l'idée de contrition et de doute aura disparu. Dans les carnets d'un écrivain de 1877 il dit :

« Chaque grand peuple croit et doit croire, s'il veut vivre longtemps, qu'en lui et en lui seul se trouve le salut du monde, qu'il vit pour se trouver à la tête des peuples, les unir à soi et les mener dans un concert uni vers le but final qui leur est destiné. La foi en ce que tu peux et tu veux dire au monde le dernier mot, que tu le renouvelleras par l'excès de ta force vitale, la foi dans la sainteté de tes idéaux, la foi dans la puissance de ton amour et de désir de servir l'humanité, c'est cette foi qu'est le gage de la vie sublime des nations (46).

(44) BIELINSKY, *Sur la littérature russe*, Œuvres, vol. X, page 408.

(45) « La Russie a une tâche importante à accomplir : réaliser avant les autres pays toutes les promesses du christianisme, parce que le christianisme est resté chez nous pur de tout contact avec les passions humaines et les intérêts terrestres, parce qu'il a seulement prié et s'est humilié en imitant son divin Fondateur et parce que probablement il recevra à cause de cela ses dernières et ses plus étonnantes inspirations ». TCHADAËV, *Lettre à M. Orlov*, 1837, Œuvres, page 215.

(46) DOSTOÏEVSKY, *Carnets d'un écrivain*, janvier 1877, chap. 2.

Dostoïevsky dit d'autre part dans son célèbre discours sur Pouchkine (1880) : « La mission du peuple russe est sans aucun doute paneuropéenne et panhumaine. Devenir un vrai russe, devenir russe jusqu'au fond signifie devenir frère de tous les hommes devenir « panhomme » (vsétchéloveck) ». La mission du peuple russe, selon lui, est de servir l'Europe (47).

Les mêmes idées d'universalisme reviennent sans cesse chez un penseur antérieur à Dostoïevsky, Constantin Aksakov. Il affirme que « Le peuple russe n'est pas un peuple : c'est l'humanité ». L'histoire russe a le sens d'une confession universelle. C'est l'histoire unique au monde d'un peuple chrétien non seulement par sa confession mais par sa vie (48). Ces affirmations extrêmes n'impliquent cependant pas une idée de mission.

Le messianisme panchrétien de Soloviev. Vladimir Soloviev pour sa part voit la mission de la Russie dans l'application à la vie de la révélation d'un monde supérieur et divin. D'après lui trois forces ont régi le monde : la force d'un Dieu inhumain, la force de l'humanité sans Dieu et la Révélation d'un monde supérieur. Le peuple porteur de cette troisième force divine doit non seulement être libre de toute contrainte ou n'être pas subjectif mais doit s'élever au-dessus des intérêts particuliers. Il doit posséder une foi absolue en la réalité positive d'un monde supérieur et doit lui être soumis. Ces qualités appartiennent, d'après Soloviev, au peuple russe. Il est digne d'en être témoin parce que la force qu'il doit révéler au monde n'est pas de ce monde et que la richesse et l'ordre n'ont aucun rapport avec elle. Il préconise donc une société idéale qui sera théandrique (union du divin et d'humain). Dans notre monde ici bas cet idéal pourrait être réalisé par l'union de l'Empire Orthodoxe Russe et du Pontife Romain (49).

Un peu à part des grands penseurs chrétiens se place le poète-diplomate Théodore Tioutchev, auteur d'une utopie messianique qui a eu en son temps un grand retentissement en Occident.

La Mission russe d'après Tioutchev doit aboutir à la restauration de l'Empire d'Orient et à la réunion des Eglises. L'une et l'autre ont d'après Tioutchev déjà commencé à se réaliser (nous sommes en 1850). L'intervention russe en faveur de l'Autriche démontre que cette dernière sera absorbée par la Russie. La sécularisation et la perte du pouvoir temporel par le pape est le signe précurseur de la réunion des Eglises. L'ère nouvelle commencera par la constitution définitive du Grand Empire que la Russie créera en absorbant l'Autriche, en reprenant Constantinople aux Turcs et en prenant sous sa protection les « terres impériales, l'Allemagne et l'Italie », ainsi que par la réunion des Eglises d'Occident et

(47) DOSTOÏEVSKY, *Carnets d'un écrivain*, 1880, chapitre 2, « Pouchkine ».

(48) C. AKSAKOV, *Œuvres*, vol. I (notes diverses), pp. 592 et 597.

(49) V. SOLOVIEV, *Œuvres*, vol. I, pp. 214-25.

d'Orient : un Empereur orthodoxe à Constantinople, souverain et protecteur de l'Italie et de Rome ; un pape orthodoxe à Rome, sujet de l'Empereur. Une partie des idées contenues dans cette utopie messianique furent exposées dans un article paru dans la *Revue des Deux Mondes* en 1850, sous le titre « La question romaine ». Elle provoqua une vive réaction, tant en Russie qu'en France et P. Laurencie consacra tout un livre à la réfutation des idées de Tioutchev (50).

Un autre penseur, Nicolas Danilevsky exalte la mission de la Russie et des peuples slaves en général. D'après lui, l'Union Panslave n'est pas une menace pour l'Europe, elle est tout au contraire une condition nécessaire et seule possible pour garder l'équilibre européen (51).

Enfin Constantin Léontiev, admirateur de Byzance et ennemi de l'Europe, parlera en ces termes de la mission de la Russie : « Nous devons, nous Russes, quitter définitivement les rails européens et ayant choisi une voie toute différente, nous mettre enfin à la tête de la vie intellectuelle et sociale de l'humanité » (52).

Dans le camp opposé, celui des « occidentaux », Bielinsky dira que pour la Russie le temps est venu de se développer elle-même, par ses propres moyens. Mais elle aura un jour à dire sa parole au monde (53).

Alexandre Herzen, de son côté, voit la mission du peuple russe dans la structure communautaire de sa vie. C'est par la commune russe que pourrait s'établir le régime idéal de demain. Mais cette commune ne doit pas entamer la souveraineté de l'individu. En opposant l'Occident de plus en plus embourgeoisé à la Russie antibourgeoise et « maximaliste » dans toutes ses activités, il finit par exalter le peuple russe : « Je crois dans les qualités du peuple russe, je vois d'après les premières pousses quelle sera la moisson. Je sens dans mon cœur que l'histoire frappe à notre porte » (54).

Bakounine, cet enthousiaste de la destruction et de l'anarchisme, présentera de son côté la mission du peuple russe en ces termes :

« Les miracles de la révolution s'élèveront du fond de l'océan de feu. La Russie est le but de la révolution, sa plus grande force s'y développera et y atteindra à la perfection. Hautement et en beauté s'élèvera à Moscou la constellation de la révolution faite de sang et de feu et elle deviendra un phare pour le bien de toute l'humanité libérée » (en 1848) (55).

(50) D. STREMOOUKHOFF, *La poésie et l'idéologie de Tioutchev*, Strasbourg, 1937, p. 133.

P. LAURENCIE, *La papauté*. Réponse à M. de Tioutchev, Paris, 1852.

(51) N. DANILEVSKY, *Russie et Europe*, 1869, pp. 162-65.

(52) C. LEONTIEV, *Bysantisme et slaves*, Œuvres vol. V, chap. 8.

(53) V. BIELINSKY, Œuvres, vol. X, « Sur la littérature russe ».

« Nous sommes appelés à annoncer notre mot, notre pensée au monde, mais quelle est cette parole et cette pensée ? Il est encore trop tôt pour s'en occuper. Nos petits fils ou nos arrières petits fils le sauront sans aucun effort d'observation intense, parce que c'est eux qui diront cette parole et émettront cette idée ».

(54) A. HERZEN, Œuvres, vol. VI, « Le peuple russe et le socialisme ».

(55) M. BAKOUNINE, Œuvres, vol. III, « Appel aux slaves ».

Tout en prônant le futur rôle de la Russie dans cette révolution sanglante, Bakounine proclame également son athéisme absolu. Pour lui l'idée même de Dieu est la négation de la liberté humaine.

La mission de destruction est encore plus nettement exprimée par Serge Netchaev et par Pierre Tkatchev qui eurent une très grande influence sur la formation de l'idéologie de Vladimir Oulianov (Lénine). Netchaev proclame la destruction générale et complète et dans son catéchisme révolutionnaire préconise l'anéantissement par la terreur d'une grande partie de l'humanité, pour construire la société de demain (1869). P. Tkatchev était lui aussi un propagandiste de la destruction, mais ne croyait pas à la mission révolutionnaire immédiate de la Russie. Dans ses lettres à Engels il parle des forces révolutionnaires en Europe Occidentale qui étaient à son avis plus prêtes à imposer la dictature de la minorité, (1875) (56).

Le messianisme socialiste s'est implanté en Russie depuis la révolution d'octobre, mais il nous semble qu'il est plus occidental que russe et en tout cas plus international que national. Il dépasse par conséquent les cadres de notre étude.

Millénarisme russe aux XIX^e et XX^e siècle.

Nous observons ailleurs (57) que le peuple russe était, d'après ses convictions religieuses, antimillénariste. L'instauration d'un royaume de Dieu sur terre lui était étranger. Au début du XIX^e siècle Tchaadaev reprochera à l'Eglise russe de ne pas s'occuper de l'organisation sociale du monde. Toutes les idées millénaristes des sectes plus ou moins rationalistes du XIX^e siècle sont d'origine occidentale. C. Léontiev, dont nous avons parlé plus haut, formulera ainsi cet « antimillénarisme » russe religieux :

« Le bien-être terrestre est un non sens et une impossibilité. Le royaume de la vérité humaine égalitaire et générale est un non sens et en même temps une injustice envers les meilleurs. La vérité divine de l'Evangile n'a pas promis une vérité terrestre, n'a pas proclamé la liberté juridique, mais uniquement une liberté spirituelle et morale qui est possible même quand on est enchaîné » (58).

Le millénarisme ne devait prendre racine en Russie qu'avec l'avènement de la classe intellectuelle areligieuse. Elle tendra vers un idéal social et voudra transformer la terre en un paradis où tous seront libres et égaux. Nous verrons ces idéalistes qui rêvent d'établir dans le monde une société idéale dans les œuvres de Tchekov. Lui-même dira qu'un jour toute la terre se transformera en un immense jardin de fleurs.

Mais c'est dans le mouvement socialiste russe que se cristallisera

(56) P. TRATCHEV, *Lettre ouverte à Engels*, 1875.

(57) Cf. inf. « Deux distinctions : Millénarisme et Farousie, Messianisme et Missions chrétiennes ».

(58) C. LEONTIEV, *Les lettres d'un anachorète*, 1879.

l'idée d'un régime idéal. Il restera vivant jusqu'à nos jours et le messianisme socialiste se greffera sur l'attente d'un paradis communiste accessible seulement aux générations futures.

Tout ce mouvement est social, politique et international et il dépasse les limites de notre enquête. Il y a cependant un trait que nous voudrions relever et qui est caractéristique de ce nouveau millénarisme socialiste. C'est le désir de refaire la nature. L'homme socialiste ne doit pas vaincre la nature ou la maîtriser, mais la refaire à sa guise. Les théories de Mitchourine et de Lyssenko tendent à prouver que l'homme nouveau est le maître absolu de la nature et qu'il peut l'organiser comme bon lui semble.

Cette tendance actuelle du socialisme en Russie a eu son expression extrême dans le système de « Millénarisme Cosmique » de P. Boranetsky. Ce dernier publia en 1956 à Paris un énorme volume de 1.200 pages où il expose sa théorie de l'homme tout puissant qui peut et qui doit refaire à sa guise, non plus la terre, mais le monde tout entier et, en vainquant la mort, instaurer dans l'univers une vie idéale. P. Boranetsky qui est violemment antireligieux, se défend d'être matérialiste, mais ses théories rejoignent celles des théoriciens communistes contemporains, qui dans une proportion plus modeste veulent transformer la nature de notre planète (59).

* * *

Nous avons vu tout au long de cette étude que le peuple russe était réfractaire, à cause même de ses sentiments religieux, à tout messianisme et à tout millénarisme. Toutes les tentatives messianiques venant des élites ou de l'étranger, échouèrent plus ou moins et ce n'est qu'au XX^e siècle que nous pouvons trouver des échos profonds à ces idées chez le peuple russe, mais ces idées ne sont plus traditionnellement russes, mais internationales. D'où le point d'interrogation de notre titre.

Pierre KOVALEVSKY,
Institut de Théologie Orthodoxe.

(59) P. BORANETSKY, *Sur ce qui est le plus important. La destinée finale de l'homme*, Paris, 1956.

BIBLIOGRAPHIE

- F. von BAADER, *Der Morgenländische und Abendländische Katholizismus* (Catholicisme oriental et occidental), Stuttgart, 1841.
- P. BORANETSKY, *O samom vajnow* (Sur ce qui est le plus important), Paris, 1956 (1.208 pages).
- Serge BOULGAKOV, *Nastolnaja kniga dlja Tserkovno i sviastchennosloujitéley* (Le grand manuel du clergé), Kiev, 1913 (1.772 pages).
- Th. BOUTKEVITCH, *Obzor rousskikh sekt i ikh tolkov* (Revue des sectes russes et de leurs subdivisions), Kharkov, 1910 (607 pages).
- Elie DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Louvain, 1943, Desclée de Brouwer (460 pages).
- J.Ph. FALLMERAYER, *Geschichte der Halbinsel Morea* (Histoire de la presqu'île de Morée), Stuttgart und Tübingen, 1830-1836 (2 volumes).
- Antoine FLOROVSKY, *Rousskié v Marianskikh Lazniakh* (Les Russes à Marienbad), Prague 1947 (96 pages).
- Henri GRANDJARD, *Ivan Tourguénev et les courants politiques et sociaux de son temps*, Paris Bibl. de l'Institut d'Etudes Slaves, 1953, (530 pages).
- A. GRATIEUX A.S. *Komiakov et le mouvement slavophile* (2 volumes), Editions du Cerf, Paris, 1939 (203 et 276 pages).
- C. de GRUNWALD, *Alexandre I^{er}. Le Tsar Mystique*, Paris, Amiot Dumont, 1955, (343 pages).
- Serge JABA, *Rousskié Myslitéli o Roussié i tchelovetchestvé* (Les penseurs russes sur la Russie et l'humanité), Recueil de textes, Paris, Y.M.C.A. Press, 1954, (285 pages).
- Alexis KHOMIAKOV, *Œuvres complètes* en 8 volumes, Saint-Petersbourg, 1900.
- Jean KIREEVSKY, *Œuvres complètes* en 2 volumes, éditées par M. Guerchenson, Moscou, 1911.
- Jean KOLOGRIVOF, *Essai sur la sainteté en Russie*, Ed. Bayaert, Bruges, 1953, (448 pages).
- KOMAROVITCH, *Kitejskaia Legenda* (La légende de Kitege), Moscou, 1936.
- D. KONOVALOV, *Religiozny ekstaz v rousskom religioznom sektantstve* (L'extase religieuse chez les sectaires mystiques russes), Bourg Saint Serge, 1908, (258 pages).
- P. KOVALEVSKY, *Manuel d'histoire Russe*, Paris, Payot, 1948, (350 pages).
- A. KOYRE, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1929, (213 pages).
- Raoul LABRY, *Alexandre Ivanovitch Herzen*, Paris, Bossard, 1928, (430 pages).
- *Herzen et Proudhon*, Paris, Honoré Champion, 1928, (250 pages).
- V. MALININE, *Starets Eleasarova monastiria Filofey i ego poslania* (Le vénérable du monastère de St. Eleasare, Philothée et ses épîtres), Kiev, 1901.
- Nicolas GRAND DUC, *L'Empereur Alexandre I^{er}*, Paris, Payot, 1931 (traduction française).
- Pierre PASCAL, *Avvacum et les débuts du Rascol*, Paris, Centre d'études « Istino », 1938, (618 pages).
- PROUGAVINE, *Bibliographia rousskago sektanstva i ego razvetoleny* (Bibliographie des sectes russes et leurs ramifications), Moscou, 1887, (523 pages).
- A. PYPINE, *Rousskoïé massonstvo XVIII v pervoi tchetverti XIX vieka* (La franc-maçonnerie russe du XVIII^e et du début du XIX^e siècle), Editions « Ogni », Pétrograd, 1916, (576 pages).
- *Obstchtéstvennoïé Dvigénie v Rossié pri Alexandré I* (Les mouvements sociaux en Russie sous Alexandre I^{er}), Ed. « Ogni », Pétrograd, 1918, (544 pages).
- *Religioznya dvigénia v Rossié pri Alexandré I* (Les mouvements religieux en Russie sous Alexandre I^{er}), Ed. « Ogni », Pétrograd, 1916, (486 pages).
- Charles QUENET, *Tchaadaev et les lettres philosophiques*, Paris, Honoré Champion, 1931, (440 pages).

- Pierre RAIN, *Un Tsar idéologue. Alexandre I^{er}*, Paris, Perrin, 1913, (460 pages).
- Emmanuel SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients* (La Russie et le Messianisme oriental), J.C. Mohr, Tübingen, 1955, (420 pages).
- P.G. SCOLARDI, *Krijanich-messenger de l'unité des chrétiens et père du panslavisme*, Paris, Picard, 1947, (263 pages).
- P. SMIRNOV, *Proiskhojdenié samoistreblénia v rousskom raskolé* (Origine de l'autodestruction dans le Rascol russe), St-Petersbourg, 1895, (49 pages).
- M. SPERANSKY, *Povesti o vziatii Tsargrada* (Récits sur la prise de la ville impériale), Mémoires de la section de littérature russe ancienne, volumes X et XII, Moscou-Leningrad, 1954 et 1956.
- D. STREMOOUKHOV, *Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935.
- *La poésie et l'idéologie de Tioutchev*, Strasbourg, 1937, (183 pages).
- P. TCHADAËV, *Œuvres et lettres* éditées par M. Guerchenson, Moscou, 1907.
- Boris UNBEGAUN, *Les relations vieux-russes de la prise de Constantinople*, Revue des Etudes Slaves, Paris, 1929 (IX^e).
- N. VYSSOTSKY, *Pervii opyt sistematičeskago izloženia verooutčenia i koulti lioudiey bojiikh* (Premier essai systématique d'exposition de la foi et du culte des « hommes de Dieu »), Moscou, 1917, (102 pages).
- B. ZENKOVSKY, *Histoire de la Philosophie russe*, Paris, Y.M.C.A. Press, I vol., 1948, (469 pages), II vol., 1950, (477 pages).
- *Traduction française*, Paris, Gallimard, I vol., 1953, (522 pages), II vol., 1955, (512 pages).
- *Rousskié mysliteli i Evropa* (Les penseurs russes et l'Europe), 2^e édition, Paris, Y.M.C.A. Press, 1955, (282 pages).
- M. ZYZYKINE, *Imperator Nikolai I, i voennyi zagovor 14 dekabria 1825 goda* (L'Empereur Nicolas I^{er} et la conjuration militaire du 14 décembre 1825), Buenos Aires, 1958, (192 pages).

DAVID LAZZARETTI

et la secte apocalyptique des Giurisdavidici

PARLEZ de sectaires, tout le monde entend protestants. En rigueur de terme, peut-être ne devrait-on d'ailleurs jamais parler que de sectes (1) issues des Eglises protestantes (2). Le catholicisme médiéval a connu lui aussi des dissidences à caractère sectaire. Depuis la Réforme, il est vrai, le terrain protestant s'est révélé d'une telle fécondité en fait de différenciations de cette sorte que nos contemporains ne songent même pas à la possibilité pour le catholicisme moderne de donner naissance à des sectes — des sectes catholiques diraient d'aucuns. De même conçoit-on mal aujourd'hui qu'un certain genre de spéculation apocalyptique dont les milieux sectaires protestants semblent s'être acquis le monopole, puisse fleurir dans l'orbite de l'Eglise de Rome. Ces deux motifs si communs pendant toute une partie du Moyen-Age en marge ou au sein de la Chrétienté unitaire semblent presque totalement étrangers au catholicisme post-tridentin.

Le *Lazzarettisme*, dont il va être question dans les pages qui suivent, présente le caractère insolite d'être à la fois une secte moderne issue du terrain catholique et un mouvement basé en grande partie sur des spéculations apocalyptiques. Nous avons voulu tirer cet épisode de la poussière de l'histoire locale ou anecdotique pour montrer l'intérêt que présenterait une étude détaillée des cas semblables, — et il n'en manque pas au XIX^e siècle —, pour la compréhension des notions de *secte* et d'*église*, ainsi que pour une meilleure connaissance des formes et des thèmes de la piété

(1) Par secte nous entendons ici, avec Ernst TRÖELTSCH, ALGERMISSSEN, Joachim WACH et la plupart des sociologues, les mouvements *professants*, par opposition aux *églises* ou institutions de *multitude*. Cf. nos *Sectes Protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956, p. 7 et 8. On trouvera d'intéressantes réflexions sur la question, dans un sens parfois différent dans E.G. LÉONARD, *Remarques sur les « Sectes »*, in Annuaire 1955-56 de l'Ecole Pratiques des Hautes Etudes (Sc. Rel.).

(2) TRÖELTSCH a bien montré cette spécificité du fait sectaire : « En dernière analyse, la secte diffère certainement autant de l'esprit ecclésiastique du protestantisme que de celui du catholicisme ; c'est une branche autonome de l'idée chrétienne qui se développe parallèlement à l'idée d'église... ». (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften, tome I, Tübingen, 1923, p. 811).

des masses catholiques spécialement après la Révolution française. La synthèse des résultats obtenus pourrait faciliter l'explication de ce dessèchement du motif sectaire en marge du catholicisme moderne, dont seul l'historien et sociologue allemand Ernest Tröeltsch semble s'être pré-occupé jusqu'à présent.

Pour l'auteur des *Soziallehren*, on le sait, la secte s'adapte mieux au terrain catholique, qui présente des analogies avec elle dans le monachisme et les Ordres religieux, qu'au Protestantisme. Pourtant elle a fleuri presque exclusivement dans ce dernier après le Concile de Trente. Pour Tröeltsch, l'habileté et l'autorité dont l'Eglise romaine a fait preuve depuis le 16^e siècle pour accommoder en Ordres ou Congrégations la protestation sectaire en son sein, expliquent la disparition presque totale du motif sectaire en marge du corps catholique (3). Les faits particuliers que nous allons rapporter ne concordent pas avec cette explication un peu sommaire du pionnier de la sociologie religieuse en Europe. Peut-être leur investigation permettra-t-elle cependant d'entrevoir quelques éléments d'une solution et aidera-t-elle d'autres chercheurs à s'aventurer dans la silve ombreuse des manifestations semblables.

*
* *

Les lieux.

Le Monte Amiata où se déroulent les principaux événements que nous allons narrer se trouve à l'extrême limite méridionale de la Toscane. Son sommet se situe à 1.734 m. au-dessus du niveau de la mer. Le sol de schiste et de calcaire ne porte pas grande végétation mais les alentours immédiats sont peuplés de châtaigniers, d'oliviers et de vignes. Cinq gros villages entourent la montagne : Arcidosso, Castel del Piano, Santa Fiora, Piancastagnaio et Abbadia San Salvatore. Au 19^e siècle où se place notre histoire, le pays demeurerait dans un grand isolement dû à l'absence de routes. Ses petits agriculteurs et ses rustiques pasteurs menaient une existence chiche à l'écart des courants de l'époque dans la soumission au moins apparente à l'Eglise catholique.

L'homme et sa vie.

David Lazzaretti (6 novembre 1834-18 août 1878), deuxième des six enfants d'un agriculteur besogneux d'Arcidosso, ne reçut pas de grande instruction. Il apprit à lire et à écrire à l'école de l'archiprêtre du

(3) Cf. *Soziallehren*, p. 809. On ne voit pas pourquoi elle n'y avait pas réussi au Moyen-Age où elle disposait de moyens autrement efficaces qu'aujourd'hui pour ordonner et contraindre. En fait toute protestation n'est pas sectaire ni toute différenciation nécessairement dissidente en son esprit. Il faudrait chercher ailleurs une explication qui tînt compte de la complexité et des différentes nuances possibles du phénomène de réforme dont toute manifestation ne mène pas à la séparation. Cf. Yves M. J. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise*, Paris, Ed. du Cerf, 1950, en part. p. 288-292 où les idées de TRÖELTSCH et MAX WEBER sur ce point sont discutées.

village. Très tôt, il partagea la vie des hommes de son pays, labourant, semant, faisant des transports. Son enfance avait été aussi religieuse que celle de la plupart des enfants de son village. Peut-être pas très pieux mais soumis à la religion traditionnelle, il prenait plaisir à sonner les cloches et allumer les cierges. Il serait même devenu capucin si son père ne s'y était violemment opposé. Voué par lui au transport des bois et charbons vers la plaine, fort et chatouilleux sur son honneur, il connaît une première vision suivie de violents maux de tête, de fièvres et d'un inquiétant amaigrissement vers l'âge de 14 ans. Cette manifestation préternaturelle ne change pas sa vie en bien, mais en mal. Il jure, blasphème, se bat, se complait dans les conversations crapuleuses.

A 20 ans il perd son père et se marie, non sans l'approbation de sa mère à qui l'attache une très tendre affection. Cinq enfants naîtront de cette union dont deux seulement survivront. Heureux avec son épouse honnête, travailleuse et pieuse, il décide pourtant de partir comme volontaire dans l'armée piémontaise et participera à la bataille de Castelfidardo en 1860. Il reprend son métier après neuf mois dans les camps et se met à lire énormément, même à écrire des poèmes guerriers ou religieux qui relèvent d'une phraséologie creuse et enthousiaste ; il fait des aumônes, prie la Vierge et les Saints, mais sans s'amender complètement. Pourtant après une deuxième vision, en 1868, il va se convertir. Ainsi commence une étrange odyssée spirituelle qui se déroulera entre le Latium et l'Angleterre, jusqu'à ce que la mort violente y mette un terme quelques temps après l'excommunication.

Fier, entêté, vagabond, exalté, ainsi nous apparaît David Lazzaretti dans les biographies qui lui ont été consacrées (4).

L'Odyssée de l'esprit.

Dans la vision de 1848 (25 avril), Lazzaretti avait aperçu un frère capucin lui tenant ce discours : « *Ta vie est un mystère, tu en auras un jour le secret* ». Dans celle de 1868, Saint-Pierre lui redit les mêmes paroles et l'envoie à Rome auprès du Pape. Si le souverain Pontife ne l'écoute pas, il devra se retirer près de Montorio Romano (au sud de Rome) pour vivre en ermite dans les ruines d'un couvent. Obéissant, David est à Rome le 5 mai de la même année. Econduit et ne pouvant obtenir d'audience du Saint-Père, il retourne à Arcidosso. Mais visions et fièvres le reprennent. Il repart pour Rome. Vainement cette fois encore. Pourtant sa troisième tentative connaîtra plus de succès. Revenu au tombeau des Apôtres en septembre 1848 il obtient enfin l'audience convoitée, beaucoup de bonnes paroles, une bénédiction et un chapelet. Pie IX, plus habile que lui, ne

(4) Voir spécialement Eugenio LAZZARESCHI, *David Lazzaretti*, Brescia, Marcelliana, 1944, xv-326 p., et Giacomo BARZELLOTTI, *Monte Amiata e il suo Profeta* (David Lazzaretti), Milano, éd. Trèves, 1910, xv-358 p. Nous tirons notre documentation de ces deux ouvrages. On peut voir en Français : T. PERRENS, *Un Savonarole rustique à la fin du 19^e siècle*, in *Nouvelle Revue*, 1888 ; et un article de Guy de Maupassant dans *Le Figaro* du 1^{er} janvier 1886.

lui avait pas laissé le temps d'ouvrir la bouche (5). N'ayant pu recevoir de « celui qui préside à la justice dans les cieux et sur la terre », l'éclaircissement désiré au sujet de sa mission, voici notre Lazzaretti parti pour la Sabine où une nouvelle vision lui confirme qu'il doit mener la vie érémitique. Il s'établit près d'un couvent franciscain, dans les ruines d'un ancien monastère. Il va y passer trois années, pratiquant la réclusion pendant un temps. Les visions ne lui manquent pas durant cette période. La renommée de ses austérités attire près de lui des laïcs et des clercs. Craignant des manifestations intempestives, l'évêque du lieu le prie cependant de regagner ses foyers. De retour à Arcidosso, il montrera à tous une croix, entourée de deux C dos à dos dont St. Pierre l'a marqué au front au cours d'un colloque avec lui.

Patriotisme et exaltation religieuse se mêlent dans les ardentes exhortations, suivies souvent de conversions, qu'il se met à adresser à ses compatriotes. Il en naîtra même un début de construction d'église dont le clergé local lui sait le plus grand gré. Mais la solitude le rappelle et il reprend sa vie d'ermite sur un sommet voisin, le Monte Labro. De sa retraite sortira l'œuvre de sa vie : la fondation d'une congrégation des *Sacri Eremiti Penitenzieri* (1870) et la *Société des familles chrétiennes* (1872). Des prêtres (deux oratoriens) se joignirent alors à lui et une église fut édiflée sur le Monte Labro, entourée de cellules pour ses disciples. L'évêque de Montecalcino, ordinaire d'Arcidosso, disait de David et de ses principes : « Erano quelli dei primi fedeli dell'era cristiana ». Mais la période pacifique de la vie de Lazzaretti approche de sa fin. Arrêté par la police toujours méfiante à l'égard des manifestations extraordinaires — rappelons-nous les événements de Lourdes en 1858 —, il passe quelque temps en prison, puis poussé par son génie vagabond, fait un séjour en France, à la Grande Chartreuse (1873), repasse chez les siens à son retour, refait de la prison pendant 15 mois pour vagabondage, interjette en appel, est absous, retourne en France où un gentilhomme français légitimiste, du nom de du Vachat l'héberge pendant près de deux ans (1875-1877), pousse jusqu'en Angleterre, puis revient en Italie où son œuvre commence à paraître suspecte aux autorités ecclésiastiques. Il donne nettement dans l'hétérodoxie, enseignant entre autres choses l'inutilité de la confession auriculaire. Le Saint-Office le condamne le 24 juillet 1878. Il se soumet, puis après un crochet jusqu'à Lyon, revient sur sa montagne et prend la tête de ses disciples opiniâtres dans leur rébellion contre l'Eglise. Les visions et révélations se reproduisent plus que jamais. Il doit proclamer l'avènement d'une Ere nouvelle, celle du droit et de la justice du Saint-Esprit, dont il se révélera comme l'Instrument choisi par Dieu — le Christ revenu — pour son établissement. Dans la fièvre des veillées saintes, revêtue d'étranges costumes bariolés et prétentieux, arborant le drapeau

(5) Cette audience avait été obtenue à Lazzaretti par les bons offices d'un pittoresque personnage, Monsignor Michelangelo Luciani, chanoine de Saint Jean de Latran et, entre autres, membre de l'*Aborigene Academia Amiatense*, grand donneur de bénédictions et amateur de coups d'encensoir.

de la République de Dieu (6), la sainte cohorte des fidèles inspirés descend de la colline vers la plaine au matin du 18 août 1878. Les carabiniers du Royaume d'Italie attendent de pied ferme cette troupe où femmes, enfants, vieillards dépassent en nombre les hommes forts ; David marche en tête. La foule exaltée de ses disciples chante des cantiques. Des pierres volent ; qui les a jetées ? Les carabiniers tirent. Le prophète du Droit et de la Justice, le proclamateur de la République de Dieu s'effondre. Son œuvre a duré.

Il y eut un procès. Les principaux d'entre les fidèles du nouveau Christ allèrent en prison. Le souvenir de David demeura pourtant dans la secte des Giurisdavidici dont le dernier membre mourut en 1943.

L'Apocalyptique de David Lazzaretti.

La conversion de David Lazzaretti l'avait rapproché de l'Eglise et des hommes d'Eglise. On se rappelle l'appréciation élogieuse de l'ordinaire d'Arcidosso sur les premières idées du mouvement. La condamnation du Saint-Office contre le fondateur des *Ermîtes Pénitents* ne visait pas la vie ascétique de ces gens mais spécialement la doctrine eschatologique de leur maître. En fait le système dont nous allons exposer les grandes lignes avait reçu sa première impulsion d'une vision — encore une — reçue à l'ermitage du Latium. Un jour de 1868, un guerrier lui était apparu. C'était Manfredo Pallavicini (7) descendant de Saint-Louis par les bâtards, et — expliquait-il — l'ancêtre direct de David lui-même. Il avait fini ses jours dans la pénitence à l'endroit même où séjournait notre héros. Il suffisait de creuser le sol de l'ermitage pour retrouver son cadavre. Obéissant à la vision, Lazzaretti découvrit en effet des ossements.

La croyance de Lazzaretti à cette ascendance illustre quoiqu'illégale, n'affecta pas d'abord son enseignement de manière notable. Les développements ultérieurs de sa doctrine furent le produit d'un croisement entre ses visions, les exaltations d'un prêtre attaché à son œuvre (l'oratorien Jean-Baptiste Polverini), et les aspirations mystico-politiques du légitimiste du Vachat, son protecteur français.

Fort épris d'interprétation de l'Apocalypse et grand admirateur des prophéties attribuées à Saint François de Paule, fondateur des Mini-

(6) David Lazzaretti ne fut jamais républicain. Il mettait grand soin à distinguer sa République de Dieu de la République romaine de 1849. Sa république s'adressait à des monarques, mais la logique n'a pas toujours marqué l'œuvre de notre héros. Néanmoins ses disciples mettront toujours un point d'honneur, après sa mort, à se dire républicains.

(7) Toutes ces inventions semblent avoir été inspirées à Lazzaretti, grand amateur de romans, par une élucubration pseudo-historique d'un certain Giuseppe Rovani, publiée en 1846 sous le titre de *Manfredo Pallavicini*. Le Dr. RASMUSSEN, savant danois qui a étudié le cas de Lazzaretti après sa mort, a trouvé un exemplaire de cet ouvrage chez les Giurisdavidici. Mais ce n'est pas là le fond de l'explication, comme je tente de le montrer plus loin.

mes (8), Polverini voyait en Lazzaretti le *Grand Monarque* annoncé par les apocryphes pauliens et le *deuxième ange* de l'Apocalypse.

Léon-Anselme Juvanon du Vachat, bailleur de fond de David et hôte du Prophète lors de son séjour lyonnais, attendait avec anxiété le retour du monarque légitime sur le trône de France. Comme l'abbé Florent Miège, précepteur de ses enfants, il croyait que le roi à venir appartiendrait à la descendance de Saint-Louis et se présenterait de façon mystérieuse. Il règnerait sur l'Europe entière, remplissant sa mission politico-religieuse en union avec le Pape dans la chrétienté restaurée. Courbant sous son bras les ennemis de la religion, il soumettrait les institutions à la loi divine et ainsi viendraient les derniers jours et l'apparition du Christ pour le jugement. Ce prince pré-millénaire de ses espoirs, du Vachat crut le découvrir en la personne de David Lazzaretti. Ne descendait-il pas de Saint-Louis par les bâtards à partir de Manfredo Pallavicini (9) ?

Avant son séjour à la Grande Chartreuse et sa rencontre avec du Vachat, l'ermite errant de l'Amiata semble avoir peu élaboré sa doctrine apocalyptique. Certes, il appelait de ses vœux et même annonçait une ère nouvelle où l'Eglise et le roi d'Italie œuvreraient ensemble pour conquérir le monde à Dieu, mais il se contentait du rôle de Prophète de cette époque. Ses écrits postérieurs (10), témoignent d'idées plus précises, probablement suggérées par ses amis Polverini et du Vachat. *Le Livre des Célestes Fleurs* nous informe de ses visions dans la solitude cartusienne. La Vierge lui a expliqué le dessein de Dieu. Le Créateur lui a confié, à lui David, le privilège de rétablir l'ordre dans la famille humaine par

(8) St. François de Paule, 1417-1507. Cf. E. DUMOUTET, art. « Minimes » in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome X, 2^e partie, col. 1773-1776. On peut voir sa vie dans les *Acta Sanctorum*, 2 avril. Ce saint était un ermite calabrais. Son ordre fut à l'origine un groupement d'ermites. La typologie de l'érémisme, son influence sur l'évangélisation de certains pays, son rôle entre le XII^e et le XVI^e siècle, spécialement en rapport avec l'hétérodoxie ecclésiastique, reste à étudier. On notera que Lazzaretti commença lui aussi par l'érémisme et qu'en plein 19^es il rencontre d'autres sectateurs de ce genre de vie sur son chemin. N'en déplaise à J. HUYSMANS, cette forme de retrait du monde n'attirait pas les seuls romantiques attardés ou les exploiters de la crédulité publique.

Lazzaretti connut les *Lettres Prophétiques de St. François de Paule relatives au Grand Monarque et à l'Ordre des Saints Porte-Croix de J.C.* par l'édition qu'en fit, à Naples en 1873, un Ermite de St. Augustin anonyme qui leur adjoignit les *Lettere ai Cittadini romani ed ai Popoli d'Italia*, œuvre de LAZZARETTI. Sur ces Epîtres apocalyptiques je n'ai pu trouver aucun renseignement. Elles ont connu une certaine vogue en France. J.E. DE CAMILLE en a publié quelques fragments dans le journal *Le Monde*. On verra les chroniques de cet auteur réunies sous le titre *Lettres d'un ermite*, 1868.

(9) Dans la seconde moitié du 19^e siècle, les élucubrations mystico-religieuses à tendance légitimiste abondent en France. Beaucoup se groupent autour des apparitions de La Salette et de ses prétendus messages secrets. *L'Œuvre de la Miséricorde* du normand Vintras et le *Naundorffisme* constituent l'écume hérétique d'une vague de fond qui mouille la robe de plus d'un évêque sans parler des prêtres et de fort pieux laïcs. Voir sur cette question les pages vivantes et documentées de Paul VULLIAUD, *La Fin du Monde*, Paris, Payot, 1952. La thèse de R. BARBEAU, *Un Prophète Luciférien, Léon Bloy*, Paris, Aubier, 1957, contient des précisions intéressantes sur Vintras et ses relations. L'ouvrage classique sur le meunier de Tilly reste cependant celui de Maurice GARÇON, *Vintras Hérésiarque et Prophète*, Paris, 1928.

(10) *I Celesti Fiori*, 1873, trad. française *Le Livre des Célestes fleurs*, Lyon, Pitral, 1876, *Manifeste aux peuples et aux princes chrétiens*, 1876, *Le Réveil des Peuples*, 1876.

l'application de la Loi nouvelle du Droit. Plus loin, il annonce le retour prochain du Christ sur terre — sans en préciser la date — et en fait la condition préalable à l'adoption de la nouvelle règle du Droit par tous les peuples.

Dans le *Manifeste aux peuples et aux princes chrétiens*, il précise ses idées de manière pratique. Rappelant les dons reçus d'En Haut, il explique qu'il réorganisera toutes les lois, tous les rites. « Tous les hommes adoreront un seul Dieu, n'auront qu'une seule religion ; et le monde entier sera divisé en treize monarchies, y compris la monarchie de l'Eglise. A la tête de ces monarchies il y aura des monarques constitutionnels, des princes nationaux jurés et des ordres militaires croisés ».

« Marchant d'accord avec cet ordre de gouvernement politique et militaire, il y aura pour les droits du culte et la proclamation des lois un souverain Pontife et douze évêques-patriarches, et autant d'archevêques et d'évêques qu'il y aura de provinces dans le gouvernement » (11).

Il demandait donc à tous les princes de la chrétienté, qu'ils fussent catholiques, schismatiques ou hérétiques, pourvu qu'ils soient baptisés, de se joindre à lui en qualité d'alliés pour lever « l'armée des saintes milices du Saint Esprit, qui porteront la paix et la félicité sur toute la terre en faisant disparaître du sein des peuples l'impiété, la tyrannie, l'égoïsme et l'avarice » (12). Bien sûr, certains refuseraient de se soumettre à la Loi Nouvelle, mais le prophète prévoyait tous les châtiments nécessaires et l'écrasement final des rebelles.

Dans les derniers mois de sa vie, il laissait entendre qu'il était le Christ revenu, et la descente de l'Amiato où il fut tué, avait pour but l'annonce publique de cette heureuse révélation, l'ouverture de l'Ere du Saint Esprit et la proclamation de la Loi Nouvelle. Les balles des carabiniers arrêterent là les élucubrations de ce nouveau Joachim de Flore qui avait été, au moins partiellement, *prophète en son pays*.

La Vie Religieuse de Lazzaretti.

Dans le cadre de l'Italie du XIX^e siècle, l'aventure de David Lazzaretti paraît étrange. Elle en présente d'autant plus d'intérêt pour l'historien ou le sociologue. Aussi ne sera-t-il pas inutile de sonder, pour en comprendre les motivations, la piété et les pratiques de l'ermite de l'Amiata et de ses disciples. La conversion de Lazzaretti — nous l'avons déjà dit — ne détourna pas notre héros de l'Eglise catholique dont il était membre. Tout au contraire elle le rapprocha des hommes d'Eglise et des pratiques pieuses orthodoxes. David éprouve et conservera toute sa vie une piété intense envers la Sainte Vierge et les Saints, notamment St.

(11) Cité dans LAZZARESCHI, *op. cit.*, p. 176-198.

(12) LAZZARESCHI, *op. cit.*, p. 81-82.

François d'Assise, St. François de Paule, St. Pierre, St. Paul, St. Michel. Il récite fréquemment le chapelet et beaucoup de ses cantiques chantent Marie mère du Sauveur. Il s'approche fréquemment du sacrement de pénitence et reçoit l'Eucharistie très souvent. Le Chemin de Croix, autre pratique fort orthodoxe, trouve en lui un dévot fervent. Ainsi tous les éléments de la dévotion catholique populaire l'attirent. Ses ermites suivront son exemple. Ils devront réciter le petit office de la Ste Vierge, jeûner en son honneur, fréquenter assidûment les sacrements, assister tous les jours à la Messe, dire le chapelet, aller en pèlerinage à Rome et visiter les sept basiliques. En somme ils se conduisent en excellents et pieux laïcs fort soumis aux coutumes et lois de l'Eglise. N'était-ce pas d'ailleurs le désir ardent de Lazzaretti « d'entendre proclamer par toute langue italienne : Vive Dieu, Vive le Christ, Vive Marie, Vive l'Eglise Romaine ! ». Et jamais l'Eglise ne formulera aucune objection à la vie religieuse des *Sacrés Ermites Pénitenciers*.

Les racines profondes de la vie spirituelle de Lazzaretti tout comme les motifs qui unissent à lui ses disciples ne sont pas aussi rassurants. David se convertit sur une vision. Le sens de sa vie fait l'objet de révélations. Ses disciples vont à lui attirés par les aspects merveilleux et supernormaux de son existence. Certes, ils vivent dans l'institution ecclésiastique. Ils en reçoivent les sacrements, même les enseignements. Cependant, quel rôle jouent ces derniers dans leur existence ? Ils semblent n'avoir que peu d'importance. Lazzaretti n'a pas de théologie et les prêtres de son groupe guère plus. Les vaticinations d'origine douteuse les attirent plus que la Somme de l'Aquinais. L'Ecriture les retient dans la mesure où elle se prête à confirmer les visions et révélations du maître. Ainsi la vie spirituelle de ce groupe étrange peut bien s'intégrer dans les cadres sociologiques de l'Eglise catholique, elle possède en fait son autonomie propre. Evêques et prêtres accordèrent leur confiance au mouvement parce que soumis extérieurement à la hiérarchie, et participant — en fait de manière négative — à la vie catholique. Mais dès ses débuts, l'œuvre de Lazzaretti portait en elle les germes de la dissidence finale. On pouvait ne pas s'en apercevoir, car le XIX^e siècle s'est montré extraordinairement crédule vis-à-vis du para-normal, aussi bien dans le domaine catholique qu'en terrain protestant. La théologie catholique attendait encore de sortir du marasme où elle était tombée après le 17^e siècle. Peuple et clergé vivaient le plus souvent de religiosité, le merveilleux remplaçant la Révélation — au moins en fait —. Ainsi les événements du Monte Amiata constituent-ils une exception par la fin qu'ils connurent, non par les tendances qu'ils révèlent. Fondée sur l'expérience sensible d'une révélation et non sur l'adhésion par la foi à la Révélation, la vie intérieure de Lazzaretti, alimentée de chaudes exhortations, de méditations exaltées sur les beautés de la Madone et les souffrances du Christ, est surtout faite, comme la piété populaire de son siècle, de sentiments et d'imitation. Ce principe de l'imitation littérale d'un modèle idéal néo-testamentaire, que l'italien Volpe relevait comme le plus profondément caractéristique des mouvements sectaires de l'Italie Médiévale, nous le retrouvons inté-

gralement chez le prophète du Grand Monarque. Moteur principal de sa vie intérieure, il le conduira irrésistiblement hors de l'Eglise.

L'institution des *Ermîtes Pénitenciers*, le 14 janvier 1870 nous en fournit un exemple fort intéressant. Ce soir-là, en effet, ayant réuni ses 33 disciples, il se mit à table avec eux, puis ayant récité le Pater et trois Gloria — pratique de dévotion populaire encore très en honneur en Italie — il rompit le pain et distribua l'agneau rôti, puis versant du vin dans des coupes, il le bénit et leur donna en disant « mangez et buvez de ces aliments bénis, et jetez les os dans le feu à l'exception des tibias de l'agneau ». Puis il prophétisa que l'un d'eux le trahirait et se retira dans sa chambre. Cette parodie délibérée de la Cène et de la Pâque juive à laquelle il ne manque même pas l'annonce d'un Judas, ne constitue pas à vrai dire un fait exceptionnel dans la vie de Lazzaretti. A la veille de la descente de l'Amiata, il connaîtra l'Agonie des Oliviers et annoncera qu'il doit verser son sang pour le peuple comme le premier Jésus.

Nous sommes ici en face de manifestations limites mais essentiellement classiques de la piété des masses. La lecture des *Acta sanctorum* nous mettrait en présence de faits non pas semblables mais similaires, trahissant nettement la même tendance, dans les vies des innombrables « saints mineurs » du Moyen-Age. « Dans le domaine de toute religion supérieure — dit très justement Mensching — il existe une religion liminaire rudimentaire pour les masses de niveau religieux moyen » (13). Il faut rattacher à cette religion liminaire, dont les manifestations peuvent jaillir d'un fond ancien non converti, toutes ces *pratiques d'imitation*. Très souvent elles constituent toute la religion de certaines couches sociales. Elles ont accompagné, après les avoir en partie provoquées, la plupart des dissidences sectaires du Moyen Age. On ne peut s'étonner, pour des motifs déjà évoqués, de les retrouver à l'origine de cette étrange fondation de l'Amiata. Cependant elles allaient de pair, en milieu catholique avant la Réforme, avec une indifférence souvent presque totale à l'égard des sacrements. Cela s'explique par la fréquentation rare de la Table Sainte dans les milieux laïcs avant l'influence des contre-réformateurs. Plus profondément encore l'on conçoit bien que les tenants d'une piété d'imitation, séparés de l'autel pour des raisons diverses peu importantes ici, coupés très souvent du prêtre — et ce motif joue un très grand rôle de la grande Peste à la Réforme — n'aient ressenti aucun besoin d'une interférence cléricale — sinon parfois formelle — dans des actes religieux où le laïc se suffisait pleinement à lui-même. D'où une certaine autonomie de la vie spirituelle populaire — j'entends par là, non-liturgique — vis-à-vis du clergé, et une tendance à l'indépendance cultuelle vite transformée

(13) G. MENSCHING, *Sociologie Religieuse*, trad. française, Paris, Payot, 1951, p. 89.

Mensching est, à notre connaissance, le premier sociologue de la Religion à attirer l'attention sur la *religion des masses* (cf. *op. cit.* spécialement I part. B, chap. III, trad. fr. p. 144 à 177). Je renvoie à ces pages les critiques qui m'ont reproché, peut-être avec raison, de n'avoir pas suffisamment défini la notion de *piété populaire catholique* que j'ai utilisée dans mes *Sectes Protestantes*. La piété populaire catholique pourrait se définir : piété non-liturgique. Une certaine, participation au culte public peut — par son esprit — mériter cette étiquette. Nous montrons cela plus loin à propos de Lazzaretti.

en anti-cléricalisme par les luttes communales du Moyen Age. L'antisacerdotalisme devait suivre nécessairement après des heurts d'ordre religieux ou une condamnation.

Venant après la Réforme et en milieu traditionnellement catholique, le mouvement lazzarettiste ne vit pas en marge des sacrements. Au contraire il rend leur fréquentation habituelle obligatoire pour ses membres. Intensité de la vie intérieure et assiduité sacramentelle vont maintenant de pair. Lazzaretti suit ici la tendance de son temps et de son milieu, au moins pour les religieux, et sans aller, comme cela se pratique de nos jours, jusqu'à la réception quotidienne de l'Eucharistie. Il y aurait profit à connaître les raisons exactes, autres que sociologiques, de cette pratique sacramentelle des lazzarettistes. Une étude détaillée des œuvres de ce Savonarole agreste n'apporterait vraisemblablement qu'une information négative sur ce point. Pour Lazzaretti, comme pour les masses populaires d'après le XVI^e siècle (14), l'Eucharistie doit se justifier essentiellement par ses vertus de nourriture sentimentale. Ce dernier motif apparaîtrait à première vue comme le facteur le plus important de l'intégration de l'Eucharistie dans la pratique du peuple chrétien catholique après la Réforme. Malheureusement, il s'agit là encore d'un motif ambivalent essentiellement individuel et qui ne rompt en rien l'autonomie de la piété laïque non-liturgique. Nous avons déjà fait allusion au caractère sentimental et exalté de la vie spirituelle de Lazzaretti et de ses amis ; il s'agit là d'un trait très fréquent — sinon général — de la piété et de la vie sectaire, du Bas Moyen Age à nos jours. Probablement Lazzaretti n'a-t-il trouvé dans la fréquentation sacramentaire qu'un moyen de l'intensifier encore, au sein même de l'Institution catholique, et pourtant déjà en dehors d'elle par l'esprit.

Paradoxalement, Lazzaretti ne répudie pas l'anticléricalisme. Le prêtre fait son devoir en lui fournissant les sacrements. Mais il doit demeurer dans sa sacristie. Même dans ses jours de ferveur catholique, ou tout au moins à l'intérieur de l'Eglise Catholique, il prendra toujours soin de faire ressortir son indépendance vis-à-vis du clergé. Dès sa conversion, exhortant la foule à la repentance, il tiendra ce discours : « Quelques uns, en m'entendant parler ainsi, croiront que je suis un partisan des prêtres ; vous vous tromperiez en pensant ainsi. Je vous dis en vérité que je ne suis partisan de personne : je n'ai personne pour me protéger dans mon œuvre que Dieu » (15). Pourrait-on mieux ou plus clairement exprimer son autonomie spirituelle ? D'ailleurs dans son apocalyptique, lui-même, laïc, et les princes chrétiens jouent le premier rôle. La papauté, qui y a sa part, ne se voit pas exaltée. Son devoir dans l'ère du Saint-Esprit

(14) Et même, parfois, au Moyen-Age. J'ai déjà attiré l'attention sur le cas de l'étrange Margery Kempe, anglaise visionnaire et voyageuse mystique du XV^e siècle. Elle est peu connue en France et c'est dommage. On peut lire son autobiographie en anglais modernisé, dans *The Book of M.K.*, Coll. : *The World's Classics*, Oxford University Press, 1954. On trouvera une piété semblable, peut-être un peu moins pathologique, dans la « Vie de St. Lydwine de Schiedam » *Acta sanct.*, tome 2, p. 270-365 (éd. 1866). J.K. HUYSMANS en a fait un ouvrage : *St. Lydwine de Schiedam*, Paris, Plon, 1901 (12^e éd.).

(15) LAZZARESCHI, *op. cit.*, p. 93.

consistera à proclamer et prêcher la Loi du Nouveau Droit. Somme toute le sacerdoce n'y trouverait pas son compte. Lazzaretti avait-il conscience des germes en puissance dans le grain qu'il jetait ? Rien ne semble l'indiquer. Mais la condamnation de Rome le mènera à la révolte et à l'antisacerdotalisme. De son autorité de prophète laïc il mettra fin parmi les siens à la confession auriculaire, ordonnera au Père Imperiuzzi, interdit par son évêque, de continuer à célébrer la messe. Le voyant non prêtre se révèle plus clairement dans ces actes que dans une extérieure soumission, contre laquelle toute sa vie spirituelle s'inscrit en faux de toute la force de son autonomie individualiste, de son sentimentalisme prophétique et de sa confiance inébranlable en sa vision.

Nous retrouvons ainsi en Lazzaretti tous les éléments qui ont fait le sectarisme médiéval dans sa motivation spirituelle : imitation littérale, émotivisme exalté, protestation anti-cléricale, crédulité à l'égard des phénomènes supra-normaux. En fait ce dernier élément, qui a attiré ses disciples à Lazzaretti, s'est montré encore plus fort que tous les autres. Conformément à la tendance des masses à rechercher des chefs religieux investis de puissance nouménique, les amis de Lazzaretti ont persisté avec lui contre l'autorité ecclésiastique. La tradition sociale, si forte en matière religieuse populaire, n'a pas joué. Une tradition informulée et encore plus profonde est remontée à la surface : la notion de magicien et de voyant dans laquelle le vieux fond païen s'est fait jour. Tant il est vrai que la piété populaire plonge ses racines dans le tréfond de la conscience aux sources sombres et mêlées du vieux rêve chthonien (16).

Le Communisme des Ermites Pénitents et de la Société des Familles chrétiennes.

Lazzaretti ne s'est pas contenté de prêcher la pénitence, il a aussi organisé ses pénitents. L'origine des *Ermîtes Pénitents* remonte à la retraite du prophète sur le Monte Labro après son retour du Latium à la fin de 1869. Les foules avides de conseils et d'exhortations se pressaient autour de lui, l'empêchant de cultiver le champ entourant sa hutte dont il devait tirer sa subsistance. Ses amis, conscients du dommage qui en résultait pour le solitaire, lui proposèrent de prendre soin de son lopin de terre à sa place. Il finit par accepter une journée de travail de chacun des habitués de ses colloques. Le nombre des ouvriers bénévoles dépassa toute attente. On appela le lieu de ces saintes ardeurs le *Champ du Christ*.

(16) MENSCHING, *op. cit.*, p. 153, donne l'attitude magique primitive comme tendance fondamentale des masses. Cela semble très juste. Le motif d'imitation littérale où l'on peut voir la caractéristique essentielle de l'esprit sectaire remonte probablement à ce fond ancien si prompt à ressurgir. Si on le rapproche des techniques de répétitions annuelles, des rites de destruction et de renouveau si fréquents dans les religions anciennes, il faut convenir avec Mircea ELIADE (cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, Galilard, 1949) que nous avons affaire ici à une conception non-chrétienne du temps. Les *intégristes* avec leur désir de reproduire perpétuellement un modèle ancien et idéal de chrétienté et une certaine tradition liturgique ne varient pas de ces mêmes conceptions pré-chrétiennes du temps.

Bientôt ses disciples se rangèrent sous sa houlette pour mener une vie semblable à la sienne. Autour d'une tour-zigourat et d'une chapelle, des cellules se groupèrent où les *Sacri Eremiti Penitenzieri* vinrent s'adonner à la prière et au travail manuel. Agrégée au Tiers-Ordre franciscain, la communauté se vouait aux travaux des champs, la plupart de ses membres étant de petits propriétaires ou des ouvriers agricoles. Les aspirants apportaient leurs biens, mis en commun et travaillés de même, chaque individu recevant sa subsistance de la communauté. Les ermites suivaient donc les principes de pauvreté et de vie commune des ordres monastiques.

Plus originales furent les deux autres créations de Lazzaretti : la *Santa Lega o fratellanza cristiana* et la *Società delle famiglie cristiane*. La première unissait les traits du Tiers-Ordre séculier et de la coopérative de consommation. La seconde s'inspirait — consciemment ou inconsciemment des principes phalanstériens, sans cohabitation.

Les membres de la *Sainte Ligue* (1870) ne prenaient aucun engagement particulier. Habitué des pèlerinages à Monte Labro, il payait une minime contribution mensuelle, dont le produit servait à acheter des vivres en gros qui leur étaient revendus au prix coûtant. De plus, ils recevaient gratuitement l'hospitalité sur la montagne lors de leurs venues et participaient aux mérites de la communauté des Ermites dont ils suivaient les enseignements.

La *Société des Familles Chrétiennes* constituait un groupement de familles mettant leurs biens en commun, sous la direction d'un président et d'un conseil de 12 anciens élus par les participants. Terrains, bestiaux, intérêts, outils devenaient la propriété de l'organisation, le travail étant réglé selon les besoins par le président, tandis que les membres continuaient à vivre dans leurs maisons. Il s'agissait d'améliorer l'agriculture, de tirer un maximum de profit des instruments et des troupeaux et d'élever le niveau de bien-être des inscrits. Au point de vue spirituel, on voulait atteindre à la fraternité du travail et des cœurs, à l'instruction des analphabètes et des enfants et à la pratique du culte catholique célébré par des prêtres autorisés. Plus de 80 familles participèrent à l'entreprise. Les métiers annexes de l'agriculture se trouvaient aussi représentés, permettant ainsi l'autonomie économique de la *société*. Des terrains furent même loués pour étendre l'exploitation et plusieurs écoles ouvertes. Les membres portaient un uniforme de laine grise et se réunissaient près de Lazzaretti du samedi soir au dimanche matin pour participer à la vie des Ermites et recevoir leurs instructions. Malheureusement diverses erreurs d'administration amenèrent la disparition de cette intéressante entreprise de coopération dès avant la condamnation du fondateur par le Saint Office, en 1878.

Coordonnées sociographiques et évolution typologique du mouvement Lazzarettiste.

Différents auteurs se sont préoccupés du mouvement lazzarettiste. Ils ont vu dans son fondateur surtout le théomane, l'exalté. Renan trouvait le cas particulièrement éclairant pour l'explication de la naissance du christianisme primitif. Dans tous les cas, ils ont insisté, surtout en parlant des tentations d'organisation communiste de Lazzaretti, sur le caractère essentiellement religieux du mouvement. (17). En fait ce côté de l'œuvre fut essentiel et il précéda les tentatives d'organisation économique, comme il leur survécut. Cela n'empêche pas que l'utopique entreprise de l'Amiata se soit développée dans le cadre d'une société donnée, dont elle porte des traces et exprime certaines aspirations. On ne peut cependant pas parler — au moins à première vue — à cause de la courte durée et du caractère spatialement limité de l'expérience, d'une influence réciproque sur la société italienne de l'époque.

Lazzaretti a parsemé ses exhortations et ses œuvres de mise-en-garde contre les socialistes. Les idées du socialisme utopique ne lui semblent pourtant pas tout à fait étrangères. Sa *Société des familles chrétiennes* ou sa *Sainte Ligue*, en partie nées de circonstances locales, présentent trop de ressemblance avec les conceptions alors fort en vogue de Fourier pour ne pas leur devoir quelque chose directement ou indirectement. Soit durant son séjour dans l'armée, soit grâce à ses lectures innombrables dont nous savons si peu de chose, notre sectaire a dû entrer en contact avec l'idéologie fouriériste. Car si l'organisation quasi monastique des Ermites n'a pas besoin d'explication, Lazzaretti en voyant le modèle dans de multiples ordres ou congrégations religieuses du catholicisme, par contre l'Eglise n'avait jamais produit de différenciations du genre phalanstérien, si fréquentes en certains terrains protestants (18). Or le manque d'originalité de sa pensée religieuse nous autorise à suspecter une source contemporaine comme le fouriérisme ou le saint-simonisme, sans vues mondiales cependant, car le contenu du « Droit Nouveau » ne reçut jamais d'explication très détaillée.

(17) L'intérêt clinique du cas Lazzaretti a été mis en relief par Emile RASMUSSEN, *En Kristus fra vore dage* (Un Christ de notre époque), Copenhague, Nordiske Forfatteres Forlag, 1904. Eugenio TANZI, *Trattato di Psichiatria* (vol. II, chap. 24) illustre son enseignement sur les paranoïaques en présentant Lazzaretti comme un exemple typique. Même point de vue dans Genil. PERRIN, *Les Paranoïaques*, Paris, Maloine, 1926.

BARZELLOTTI, *op. cit.*, insiste beaucoup sur le caractère uniquement religieux de l'aventure de l'Amiata. Il cite, p. x, une lettre de RENAN à qui il avait adressé son ouvrage (mars 1885) : « ...C'est un document infiniment précieux pour l'histoire critique des religions. En particulier, le mouvement galiléen du 1^{er} siècle de notre ère et le mouvement de François d'Assise en reçoivent de très vives lumières ».

(18) Rappelons pour mémoire, car il n'existe pas de relations entre ces sectes et celle de Lazzaretti, que le 19^e siècle vit en Amérique du Nord l'épanouissement des communautés Shakers et la fondation des Rappites et d'Amana, parmi les plus célèbres. Henri DESROCHE a parlé de « pré-socialisme » à leur propos. Cf. son livre *Les Shakers*, Paris, Ed. de Minuit, 1955. Du même auteur, « Micromillénarismes et Communitarisme en Amérique du Nord », *Archives*, IV, p. 57 à 92.

Le mérite de Lazzaretti restera d'avoir fait prendre conscience aux masses paysannes de son terroir de leurs besoins en matière économique et d'instruction et de leur avoir montré la voie vers une solution dans l'union de leurs ressources propres, sans recours à la bourgeoisie, à la classe possédante, ni même aux moyens politiques. Il serait intéressant de ce point de vue, de savoir si l'expérience avortée de coopération a laissé des traces dans cette région et donné une teinte particulière à l'attitude des autochtones vis-à-vis du syndicalisme, de la politique ou de l'institution ecclésiastique.

La participation de Lazzaretti à la guerre de l'unité italienne montre que les contrées même reculées et sans routes ne restaient pas complètement ignorantes de la conjoncture politique générale. Le court séjour de notre héros dans l'armée garibaldienne me semble de la plus haute importance pour la compréhension de son action. La pensée de Lazzaretti demeurera toujours politico-religieuse. Ses premières productions « poétiques » tiennent autant et plus du péan guerrier que de l'hymne religieuse. Il répétera tout au long de son œuvre écrite ses affectueuses réprimandes à la maison de Savoie, et son amour de la patrie italienne. Cela ne l'empêche pas de se croire et de se proclamer aussi soumis au souverain pontife. On pense parfois à l'entendre au *Risorgimento* de Gioberti (1851) dont il partage le patriotisme idéaliste et sentimental et la croyance à un rôle politique des papes dans l'unité italienne et le regroupement des nations chrétiennes du monde.

Amateur d'uniformes, il se plaira à revêtir une chemise rouge, un pantalon bleu et un manteau semblable qui rappellent irrésistiblement la tenue garibaldienne. Sa prétention à descendre de St. Louis par Pallavicini n'est peut-être pas entièrement étrangère à son séjour dans l'armée. Il y a souvent entendu les noms accouplés de Pallavicini et de Garibaldi, tous deux présidents de la *Société Nationale Italienne*. Les souvenirs de lecture d'un roman pseudo-historique sur le noble Manfredo Pallavicini se seront mêlés dans le rêve à celui du patriote contemporain et il aura, en s'identifiant au premier, assouvi son désir d'illustration et aura renforcé sa parenté psychologique avec le second, dont le patriotisme devait l'exalter, révélant ainsi de manière bien involontaire les conflits affectifs dont sa vie intérieure était déchirée.

Des rêves de Grande Monarchie et d'union des princes sous son égide nous avons déjà traité. On se retrouve là encore en face d'un motif des plus populaires au XIX^e siècle, et Lazzaretti prend simplement rang parmi les innombrables pronostiqueurs ou prophètes de ce genre à son époque. La vogue des prophéties attribuées au fondateur des Minimes rejoint celle des « secrets de la Salette », de l'agitation légitimiste autour de Peladan père et du naundorffisme de Vintras. Amiata, la Salette, Sion, trois collines, un message.

Comme le Vintrasisme, l'hétérodoxie lazzarettiste se présente d'abord typologiquement comme une église ou comme l'Eglise dans cette illusion qui révèle la bonne foi naïve des fondateurs, que leur Eglise de baptême, fondée par le Christ et guidée par l'Esprit, ne peut pas repousser leur

révélation. Lazzaretti apparaît comme étroitement lié à la structure ecclésiastique de sa naissance. Tertiaire de St. François, fidèle assidu aux rites et pratiques catholiques, dévot du pape, sa tentative première se donne tout l'extérieur d'un simple mouvement de piété à l'intérieur de l'institution dont il se proclame bruyamment le membre. Peu à peu cependant, les paroles et les actes de l'inspiré trahissent la réalité profonde, insoupçonnée de leur auteur lui-même. Le pied se veut tête. Il est l'Eglise autant que le Pape, plus que lui encore, car ce dernier représente le Christ, mais Lazzaretti *est* le Christ du Second Avènement. Sa conception de la communauté des croyants ne change pas. Il prêche la conversion et la religion personnelle mais n'exclut pas les pécheurs de l'Eglise. Exhortateur à la repentance, il ne fait pas dépendre d'une décision personnelle consciente l'entrée dans l'assemblée chrétienne. Il se garde de dresser la prophétie contre la charge. Les deux subsistent d'abord côte à côte. Tout à fait dans la ligne de la civilisation unitaire si bien décrite par Troeltsch commentant St. Thomas d'Aquin, il pense en termes de chrétienté : Pape et Empereur. Son idéal est si peu confessant qu'il adresse son appel aux princes hérétiques et schismatiques comme aux catholiques. On ne saurait rêver plus clair programme de christianisation des masses par réforme des structures, d'attitude plus cléricale par rapport au monde. Vers la fin de son existence il se présente comme la victime nécessaire et suffisante — mais pas pour l'univers, au moins explicitement. S'il sauve ses fidèles, il ne nie pas le salut des autres chrétiens catholiques. Il frôle la dissidence, il y tombe même, puisque excommunié et persévérant dans ses entreprises. Il ne le comprend pas. En fait, d'un point de vue purement sociologique, l'intervention du Saint-Office, en 1878, marque le début d'une différenciation.

Désormais la référence de salut se fait par un acte personnel de croyance au Christ et à la mission de Lazzaretti. Pour connaître les quelques disciples fidèles restés groupés jusqu'en 1943, sous le nom de *Giurisdavidici*, citons la définition qu'ils donnaient d'eux-mêmes : « Les premiers *Giurisdavidici* sont les pécheurs convertis à Dieu, qui ont cru à la mission du Saint Esprit et sont ressuscités du péché par la grâce divine et ont été rachetés par le sang précieux de l'Agneau de Dieu ». Et à la question : « Quand viendra la paix universelle ? » ils répondent. « Quand les hommes se seront convertis ». Ainsi le nouveau groupe a terminé sa carrière. Il a fondé l'adhésion à son corps sur le principe de la conversion, de la profession, il est devenu une *secte*... bien qu'issu du catholicisme.

*
* *

Conclusion.

Dans toute cette histoire, l'Eglise catholique n'a fait preuve d'aucune habileté, ni usé d'aucun moyen de coercition. La vie monastique n'a pas, en l'occurrence, réussi à étouffer le motif sectaire. Au moins dans ce cas précis, l'explication tentée par Troeltsch ne satisfait pas le chercheur.

Il reste cependant que, depuis la Réforme, la protestation catholique quitte difficilement le type église. Le mouvement lazzarettiste, on l'a vu, ne l'a pas abandonné de suite, et la plupart des mouvements de protestation du catholicisme moderne tiennent essentiellement à cette forme. Que l'on pense à la *Petite Eglise*, à l'*Eglise Gallicane*, et à tant d'autres. Peut-être faut-il voir là une preuve du succès profond des prédicateurs post-tridentins et des apologistes de l'anti-Réforme qui ont inculqué à des auditoires très vastes des notions dont il est devenu psychologiquement impossible — ou presque — de se séparer. Une autre raison explique aussi cet attachement au type église jusque dans la protestation schismatique ; il suffit maintenant de se tourner vers le protestantisme pour y assouvir ses désirs de trouver des communautés professantes. Il existe dès lors moins de chances d'en voir naître en marge du catholicisme. Par ailleurs, beaucoup de pré-sectaires catholiques ont pu, en Europe occidentale, dès la fin de la première moitié du XIX^e siècle, trouver ce qu'ils cherchaient dans le Baptisme, le Darbysme, l'Adventisme, etc.. qui faisaient alors leur apparition dans nos pays. Enfin, il ne faut pas oublier que le renouveau catholique dans les lettres s'est fait, dès Chateaubriand et jusqu'au début du XX^e siècle, sous le signe du préternaturel, du sentimentalisme, de l'exaltation morbide, de l'étrange. L'actuel mouvement liturgique, dont nous n'avons pas à décrire le rôle ici, a débuté en grande partie à la faveur d'une certaine esthétique et de conceptions assez peu objectives et ecclésiales de la vie religieuse et sacramentaire. Peut-être les tendances subjectives de la piété sectaire n'avaient-elles jamais trouvé plus sûr abri dans l'Eglise. La crise révolutionnaire a joué un grand rôle dans ces développements. Les bouleversements qu'elle a produits, en faisant pratiquement disparaître, en beaucoup d'endroits, l'institution ecclésiastique, a permis la résurgence des tendances de la piété populaire jusque dans la vie spirituelle des clercs, au détriment de la vie théologique basée sur la révélation et les sacrements objectifs. Dans ces conditions, sauf heurts violents et condamnations officielles, la rupture et la création de sectes ne s'imposaient pas.

La spéculation eschatologique de Lazzaretti nous est apparue à la fois bizarre et commune, puisque tant de devins ou prophètes du même genre prospérèrent alors, dans le catholicisme comme en dehors de lui. Toutes les périodes de bouleversements ont favorisé les vaticinations. Il est à remarquer cependant que chez les catholiques — Lazzaretti première manière, secret de la Salette, visions de Vintras, etc... — l'apocalyptique, tout comme au Moyen Age, prend un caractère politique, relativement plus rare en milieu protestant. Là encore, il faut voir la preuve d'un enracinement profond des principes de la civilisation unitaire médiévale où Pape et Empereur apparaissent comme les deux moitiés de Dieu. Le *Grand Monarque* fait partie intégrante de l'apocalyptique hétérodoxe en milieu catholique, parce que l'union de l'Eglise et de l'Etat reste l'idéal de la société tel que la théologie classique l'entend. Nous trouvons aujourd'hui ces rêveries aberrantes, parce qu'en fait l'espérance populaire se porte vers d'autres rives. Mais les catastrophes d'un passé

récent nous ont appris qu'un document aussi insignifiant que la *Prophétie de Sainte Odile* peut trouver créance et faire remonter à la surface le désir de l'*homme fort* envoyé par Dieu. Chez Lazzaretti, les spéculations eschatologiques ont mené à la condamnation par l'Eglise. Dans beaucoup d'autres cas, la vie commune s'est continuée sans heurts, probablement pour des raisons qui tiennent au caractère des personnes beaucoup plus qu'aux principes. Nous retiendrons ici aussi que l'ébranlement produit par la Révolution fut probablement à l'origine de cette débauche d'imaginations prophétiques, chez les protestants comme chez les catholiques.

Ces considérations sur Lazzaretti et son mouvement n'ont pas apporté une clarté complète dans la question du desséchement du motif sectaire et de la veine apocalyptique en milieu catholique moderne. Ce n'était pas non plus leur but. Puissent-elles inciter d'autres chercheurs à se pencher sur ce problème trop facilement méprisé ou traité à la hâte, et faciliter quelque peu leur tâche.

Jean SÉGUY.

QUESTIONNAIRE

sur les Messianismes et Millénarismes

Notre enquête sur les messianismes et millénarismes n'est pas seulement une recherche des cas, des types et des conjonctures. Elle tend à approfondir les explications et l'analyse des conséquences des phénomènes étudiés. C'est pourquoi il s'agit aussi d'une enquête sur les hypothèses et théories formulées en ce domaine immense.

Le lecteur trouvera ici les premières réponses à un questionnaire que nous avons adressé à des spécialistes de tel ou tel catégorie de messianismes et millénarismes. La collaboration que nous voudrions ainsi faciliter permettrait notamment un progrès méthodologique de nature à rendre plus fructueux le comparatisme qui constitue l'un des axes essentiels de nos Archives.

La rédaction des Archives souhaite recevoir d'autres réponses et donner ainsi à cette enquête un caractère collectif et ouvert, garant de fécondité en un domaine qui suscite actuellement de nombreux travaux diversement spécialisés.

* * *

LES questions qui suivent ont été recueillies dans les réunions, conversations, correspondances, qui ont accompagné la préparation et la publication des études présentées dans les *Archives*. Elles sont regroupées ici sommairement en quelques rubriques dans le but de provoquer quelques réflexions méthodologiques ou indications documentaires sur quelques-unes d'entre elles.

I. Dimensions d'une sociographie.

Les études publiées, bien que visant plusieurs phases historiques et plusieurs continents, n'en sont pas moins un échantillonnage ultra-rudimentaire sur la distribution du phénomène messianisme-millénarisme dans l'histoire et la géographie. Pour un ou deux seulement on a tenté d'évoquer un réseau (messianismes océaniques) ou un cycle (millénarisme utopique nord-américain).

Est-il possible à partir de ces membres disjoints d'évoquer d'autres réseaux, d'autres cycles ? De souligner l'importance de tel ou tel ? D'amorcer une nomenclature générale de ces réseaux et de ces cycles ? Ou du moins d'indiquer à partir de quels inventaires existants et moyennant quels compléments pourrait-être établie ou approchée une telle nomenclature ?

N.B. — Inventaires déjà cités dans les publications : Wallis, Froom, Vaucher, Cohn, etc...

II. Typologie des personnages (messianiques) et des groupements (messianiques, millénaristes).

Des typologies de groupements ont été proposées par tel ou tel collaborateur : messianismes réussis et messianismes échoués, immanentistes et imminentistes, violents et pacifistes, micro-sociologiques et macro-sociologiques, etc... Par ailleurs se proposent des distinctions classiques (pré- et post-)... Voyez-vous la possibilité d'attirer l'attention sur tel ou tel type ? de proposer une classification d'un ensemble de types : de souligner soit une logique interne de mutation d'un type à l'autre, ou d'une phase à l'autre (messianismes d'attente, de présence, de tradition...), soit une logique externe de passage d'un type de groupement messianique à un autre type de groupement religieux ou ecclésiastique ? ou au contraire de réviser des typologies déjà proposées ?

Pouvez-vous proposer des réflexions semblables sur la typologie des Personnages messianiques, (ainsi que para ou méta-messianiques) ? leurs liens ou leurs différenciations avec des personnages voisins (Héros, prophète). La manière dont ils prennent figure (historicité, mythe...).

Enfin quelle interférence discerner entre personnages et groupements (Millénarismes sans messianismes ou au contraire).

III. Signification religieuse des messianismes-millénarismes.

a) *Messianismes et christianismes.* Certains font du messianisme-millénarisme un apport spécifiquement judéo-chrétien et suggèrent que le phénomène se déclencherait surtout avec l'expansion du christianisme (rôle des missions...). D'autres au contraire, pensent que le christianisme est lui-même anti-messianique et anti-millénariste, et avancent des raisons qui d'ailleurs peuvent différer. D'autres enfin distinguent des aires géographiques ou des phases historiques introduisant à un discernement entre des types de christianismes... éventuellement cotés par des jugements de valeur. Quelle serait votre opinion à ce sujet ?

b) *Messianismes-millénarismes et religions non chrétiennes.* Pensez-vous que ce phénomène se retrouve dans toutes les grandes religions ? ou au contraire qu'il existe une grande religion où son absence soit typique ? ou bien qu'il est caractéristique seulement des dissidences ou des hétérodoxies in statu nascendi ? Peut-on trouver quelques indications sur ce que serait ce chapitre de religions comparées... ? Ce chapitre peut-il aller jusqu'à inclure la non-religion elle-même ? Si oui, moyennant quels discernements ?

c) Les deux séries de questions précédentes (e et b) tout en envisageant surtout l'extension du phénomène, impliquent déjà une approche de sa compréhension ? Est-il possible d'aller plus loin ? Sur trois points en particulier : 1) le discernement entre ce que de tels faits religieux peuvent présenter d'aberrant, de marginal, d'anomique, etc., d'une part, et d'autre part ce que leurs conduites effervescentes peuvent recéler de central et de fondamental comme démarche religieuse ; 2) la nature de leur éventuelle priorité ou au contraire la nature de leur éventuelle éclipse ou absence dans une série religieuse donnée (en particulier rapports entre le « royaume » messianique et les institutions ecclésiastiques antérieures ou postérieures) ; 3) le diagnostic enfin à porter sur leur éventuelle « sécularisation » théorique ou pratique (théosophies ou philosophies de l'histoire du progrès, socialismes utopiques, fondations micro-sociologiques, mouvements de révolte sociale, émergence de nationalismes, etc...).

IV. Corrélations socio-culturelles.

Depuis Max Weber, beaucoup d'hypothèses ont été émises sur la nature de ces corrélations : déguisement insurrectionnel, réactions violentes à la frustration, contre-acculturations, aspirations culturelles involuées, protestations religieuses à l'état pur, ou au contraire mystification ou mythification, etc... Sans parler des jugements de valeur qui tendent à regrouper et à classer ces faits ou du moins certains d'entre eux comme autant de chapitres soit dans l'histoire passée d'une erreur, soit dans la préhistoire d'une vérité à venir.

Sur ces points on retrouve naturellement les problèmes épistémologiques posés à la sociologie des religions et à son mode de connaissance : en particulier réductibilité ou irréductibilité du fait religieux à une connaissance « du dehors » tel que le souhaitait Durkheim.

Etant admis — au niveau d'un minimum apparemment commun — une *inter-relation* entre le fait religieux et les faits sociaux, comment discerner, définir, classer ou approfondir une telle inter-relation dans le domaine des faits du messianisme-millénarisme ?

G. S. R.

Brèves remarques

SUR LES « MESSIANISMES » DE L'AFRIQUE CONGOLAISE

QU'IL me soit permis, non de revenir sur des faits déjà exposés (1), mais de présenter à propos de ceux-ci quelques remarques complémentaires, de reconsidérer certains d'entre eux sous un nouvel éclairage.

Au départ, une question s'impose. Pourquoi, dans la région congolaise et dans les zones voisines, des peuples proches parents ou liés par d'anciennes relations, soumis à une colonisation et à une action missionnaire de même nature, n'ont-ils pas *tous* répondu par des mouvements de caractère « messianique » aux problèmes modernes identiques que doivent affronter leur société et leur culture ? Pourquoi le messianisme est-il contrarié dans sa diffusion, alors que des innovations rituelles plus pauvres (2) franchissent les frontières ethniques, pourquoi certains peuples adoptent-ils ce mode d'adaptation alors que d'autres recourent au syncrétisme ?

Pour rechercher quelques éléments de réponse, j'opposerai l'exemple des Fang du Gabon créateurs de syncrétisme — avec le *Bwiti* et les innovations religieuses dérivées — à celui des Ba-Kongo des Congo français et belge, animateurs de mouvements messianiques depuis plus de trente-cinq ans. A certains égards, les deux entreprises sont comparables. Elles brisent définitivement la relation sacrée existant entre le lignage et le culte prédominant : celui rendu aux ancêtres, garants de la pérennité, de la fécondité et de la cohésion du groupe. Elles assurent, à des degrés divers, l'intégration d'éléments chrétiens dans un cadre religieux nouveau (églises congolaises) ou rénové (*Bwiti*). Par le jeu conjugué de ces deux évolutions, elles manifestent la tendance à l'effacement du particularisme étroit, apparente aussi dans les rapports économiques et sociaux modernes ; elles expriment sur le plan du sacré un changement [d']extension qui associe l'organisation de la vie religieuse à des unités plus larges : à la tribu (Fang) ou à un

(1) Cf. G. BALANDIER, « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIV, 1953, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1955, p. 417 ss., et *Afrique Ambiguë*, Paris, Plon, 1957, ch p. VI.

(2) Comme le *Ngol*, apparu dans le Haut-Ogoué après 1945, qui s'est diffusé dans une large partie du Gabon et du Moyen-Congo.

cadre historiquement valorisé (le Congo pour les Ba-Kongo). Nous saisissons ainsi un premier aspect, mais *non spécifique*, des mouvements messianiques ; ceux-ci révèlent dans l'ordre des phénomènes religieux une évolution qui impose la dégradation du système classique — système qui se caractérisait notamment par sa quasi fermeture et par la petite échelle des groupes dont il régissait la structure et l'organisation. Mais ce dynamisme qui manifeste, d'une certaine manière, une orientation vers l'universel, montre aussi comment s'opère le passage d'un état de la société où domine le souci de conformité (par soumission à la tradition) à un état où deviennent plus opérantes les forces de changement et les impulsions de l'Histoire.

Ces remarques doivent nous conduire à mieux appréhender, et mieux situer, les différences. Les Fang, ancien peuple conquérant et très mobile, n'ont longuement établi avec la terre qu'ils occupent que des relations très distendues ; ils n'ont guère imposé leur empreinte sur le sol ; ils n'ont pas créé véritablement un pays fang. La situation est tout autre avec les Ba-Kongo. Ceux-ci ont conservé le souvenir prestigieux d'un Royaume qui était leur œuvre (le Royaume de San-Salvador), qui coïncidait avec un large territoire traversé et symbolisé par le fleuve Congo. Au centre de leur système social et culturel se trouve le jeu de rapports complexes existant entre le lignage, les ancêtres et la terre. Cette dernière est, sous divers aspects, une équivalence des ancêtres, en même temps que sa possession affirme la qualité d'homme né « dans le clan », la dignité d'homme libre. La colonisation a, sans qu'ait intervenu une importante éviction des villageois, entraîné un sentiment de dépossession — donc de frustration en fait de dignité. A tel point qu'un mouvement (3) « donnant pour but le rachat du pays ba-kongo et l'obtention de la « citoyenneté », connut un succès incontestable dans les districts voisins de Brazzaville. Mme J. Eberhardt a justement insisté, en traitant du « Messianisme en Afrique du Sud », sur ce point essentiel : le Messie est d'abord celui qui a su restituer les terres que n'affecte plus aucune servitude. La terre promise est celle reçue des ancêtres ; celle où le « chef couronné », en pays ba-kongo, intervenait en tant que défenseur de son intégrité et intermédiaire des hommes du lignage auprès de la communauté des ancêtres. C'est sur un tel modèle que purent s'édifier les églises congolaises : la « paroisse » se substitua aux territoires classiques disloqués et émiettés, le chef religieux moderne à l'ancien « chef couronné ». Les relations valorisées, celles qui donnent son sens et sa spécificité à l'agencement social et culturel ba-kongo, se trouvent ainsi rétablies sous une autre forme et sur la base d'un partage du pays en territoires portant à nouveau la marque du sacré. Un tel enracinement paraît bien être une des conditions propices à l'éclosion des messianismes. A l'inverse des Congolais, les Fang ont orienté leurs innovations religieuses dans le même sens que les noirs déracinés et dépayés : le *Bwiti* reste proche des manifestations syncrétiques étudiées aux Antilles et au Brésil.

Venons-en à un autre aspect. Si l'on retient le concept de « culture à thème de culpabilité » (*guilt-culture* des anthropologues américains), on peut l'employer à propos du cas ba-kongo. Les désordres graves de la société sont rapportés à un ou plusieurs « coupables » qui reconnaissent leur responsabilité, l'assument et sa sacrifient pour une remise en état ; la confession publique intervient aussi dans des circonstances bien déterminées en vue du même résultat. Le Mu-Kongo est donc sensibilisé au fait de ses « fautes » à l'égard de la société, apte à les repérer et soumis aux techniques qui visent à la restauration de l'ordre normal. La Christianisation, ancienne en cette partie de la région congolaise, a accentué cette

(3) Connue sous le nom de « Mouvement Amicaliste ».

tendance. Une culture telle que celle-ci paraît singulièrement en éveil devant toute menace de perturbation ; elle sensibilise l'individu à l'insécurité — réelle ou présumée. Aussi les bouleversements résultant de la colonisation et l'affaiblissement du respect des obligations coutumières ont-ils généralisé l'inquiétude. Chacun se sent coupable, responsable du désordre résultant de la dégradation de l'ordre ancien, et menacé par tous ; la multiplication des affaires dites de sorcellerie en témoigne. Les thérapeutiques capables de résorber l'inquiétude ont eu alors un large succès : et les prophètes congolais apparurent d'abord comme des donneurs de confiance. L'adhésion qu'ils demandaient — et qui exigeait d'entrée la confession générale du nouvel adepte — permettait une remise en ordre, une distinction grossière entre « bons » et « méchants », entre ceux qui entendaient l'appel et ceux qui ne l'entendaient pas. Cette dichotomie sommaire semblait remédier à une confusion jugée dangereuse ; elle localisait le mal dont paraissait souffrir le corps social.

Elle se double d'une dichotomie situant les Ba-Kongo vis-à-vis des Européens et des groupes liés à ceux-ci. Des couples d'expressions antagonistes la révèlent : Sauveur de la race noire et Christ, opprimés et oppresseurs, « enfants orphelins » et détenteurs de la puissance matérielle, élus et damnés, etc... Cette prise de conscience de l'infériorité subie, d'une mise en marge du Royaume nouveau fondé par les Blancs alors qu'il a fallu être exilé du Royaume des ancêtres, s'est effectué *en milieu urbain*. C'est là — à Thysville et Léopoldville, au Congo Belge, à Brazzaville, au Congo Français — que la coupure, la ligne de partage, se saisit dans toute sa netteté. Que cette condition soit nécessaire à l'éclosion du messianisme, nous en avons la preuve. Des groupes très proches parents des Ba-Kongo, mais restés à l'abri des grands courants d'influences modernes dans le massif montagneux du Mayombe, n'ont pas été réceptifs aux mouvements messianiques. Par contre, ces derniers se sont renforcés à mesure que progressait l'expansion de la ville de Pointe-Noire, peuplée elle-aussi d'éléments ethniquement et culturellement parents. La corrélation s'impose dans ce dernier cas avec une sorte d'évidence.

Max Weber, dans son étude consacrée au Judaïsme Antique, a montré comment la conjonction du fait urbain résultant de la conquête et de la situation de « peuple paria » (4) contribua à l'éclosion du messianisme. Le cas congolais peut s'envisager sous ces mêmes aspects : c'est dans les cités et à leurs abords que les Ba-Kongo saisissaient le mieux leur double exil : ils s'y trouvaient tentés, de manière contradictoire, par le retour à un passé idéalisé et par l'accès *total* à une civilisation moderne dispensatrice de biens matériels désirés ; ils se heurtaient ainsi à une double impossibilité. L'étude des divers messianismes nègres, et notamment dans le Sud de l'Afrique, révèle cette relation, nécessaire mais non suffisante, entre de tels mouvements et une situation que caractérisent un développement moderne plus poussé, une christianisation intensive et une coupure marquée entre « étrangers » prépondérants et autochtones.

La vision dichotomique, à l'instant évoquée, ne diffère guère de celle qui se trouve dans de nombreux folklores et au cœur de l'idéologie militante des révolutions populaires. Elle répond à des besoins de protestation, de refus et d'espérance qui sont essentiellement comparables. Mais sa forme chrétienne reste à expliquer. Le folklore traditionnel et les mythes associés aux anciens rituels n'offraient pas, ou guère, d'éléments utilisables : ils incitaient plus à la soumission et à l'accord qu'à la révolte et aux actions propres à infléchir le cours de l'Histoire. En fait,

(4) Expression employée par Max Weber dans un sens purement technique — et qui peut se rapprocher de certains des concepts formulés par Robert Park : statut minoritaire, situation marginale, etc.

seul le christianisme a pu permettre la construction de l'idéologie ba-kongo ; il l'a inspirée et lui a fourni les instruments intellectuels qui lui manquaient. Ceci se comprend aisément si l'on rappelle le rôle joué par l'enseignement missionnaire, jusqu'à une date récente, et si l'on précise que les œuvres sacrées composèrent presque exclusivement le fonds littéraire auquel accédèrent les premières générations de « lettrés ». La Bible, traduite en ki-kongo, devint « le » livre à partir duquel s'exerça la pensée moderne. Elle a apporté les arguments donnant une efficacité à la critique ; elle a permis aux Congolais de réhabiliter, à leurs propres yeux, des modes de comportement apparemment semblables à ceux décrits par l'Ancien Testament ; elle a révélé la portée révolutionnaire de l'action des Prophètes. Ainsi s'impose l'exemple du messianisme juif et se retrouve la vigueur du christianisme envisagé à son commencement. Toutes ces remarques restent valables pour les révoltes sacrées apparues en d'autres régions de l'Afrique Noire : L. Leakey note, à propos des Kikouyou du Kenya, que les églises « indépendantes » se sont fondées et justifiées en se reportant elles aussi aux textes de l'Ancien Testament. Il ne suffit pas de montrer que le phénomène messianique n'apparaît que grâce à la rencontre de conditions nombreuses — rappelées lors des observations précédentes ; il faut insister sur son aspect de réponse globale et ambiguë à une situation ambiguë perçue globalement.

L'évolution résultant de la colonisation ne s'est pas effectuée au même rythme dans toutes les régions du Pays Ba-Kongo ; une diversité moderne s'est superposée à l'ancienne diversité qui tenait au fait de migrations non contemporaines, aux incidences de l'isolement et aux rivalités locales. Aussi peut-on comprendre que le mouvement messianique soit infléchi de manières différentes selon les lieux. A la périphérie des zones les plus progressives — c'est-à-dire les districts de Brazzaville et de Boko, du côté français — il paraît davantage marqué par les thèmes et comportements traditionnels ; il se présente sous un aspect moins affiné. Il reste plus proche du passé et « s'accroche » aux modèles légués par celui-ci : le prophète-fondateur y apparaît comme un guide réglant une fuite hors du présent pourtant acceptée comme un acheminement vers l'âge d'or. Les liens sacrés sont rétablis, la protection retrouvée et le sentiment de faiblesse dominé — à tel point que le fidèle se croit à l'abri de toute menace matérielle et immatérielle. Le chef de l'église a reconstruit un ordre avec des procédés anciens, mais sur des bases nouvelles parce que débordant largement les étroites frontières classiques ; un ordre d'autant plus valorisé et plus prometteur qu'il a eu ses persécutés et ses martyrs. Dans les régions à évolution plus poussée, le mouvement messianique rompt plus nettement avec le passé : son modèle d'aménagement social est l'église missionnaire, son champ d'action cherche à coïncider avec le prestigieux Royaume de Congo, sa doctrine s'inspire de la Bible. Une société nouvelle tente de se construire : une théocratie appuyée sur une hiérarchie politico-religieuse et sur une organisation sacrée du territoire — recouvrant l'organisation classique démembrée. Le fondateur s'efforce de redonner vigueur au pouvoir indigène en le re-centralisant et en le re-sacralisant et, pour atteindre ce but, il s'appuie sur une minorité de fidèles au prosélytisme conquérant. Il apparaît comme le créateur d'un Royaume longtemps attendu. Il met en mouvement les forces du nationalisme sacré.

Ces diverses « voies » à l'intérieur du messianisme congolais rendent inefficace tout mode d'explication unique et unilatéral. D'autant plus que le mouvement est affecté par les incompatibilités et les contradictions particulières à une société dont les structures se transforment radicalement. Il est né avec la montée de la première génération « moderniste », celle d'après la première guerre mondiale : ses animateurs se sont aussitôt heurtés aux puissances traditionnelles. Il se veut unitaire, mais est contrarié par l'existence de particularismes encore agissants

et par les compétitions pour le pouvoir qui se multiplient. Il entreprend une remise « à jour » de la société ba-kongo, mais sur une base exclusivement religieuse, alors que le développement économique et politique et l'éducation moderne « désacralisent » de larges secteurs de la société. Il donne aux « élus » les moyens d'accéder au lointain Royaume de Dieu — et des ancêtres rassemblés, mais il veut aussi que le Royaume soit de ce monde et riche des biens convoités.

Les messianismes africains sont, par là-même, mouvants, porteurs de multiples possibles. Ils peuvent se maintenir sur le plan de l'innovation essentiellement religieuse. Ils peuvent servir de refuge aux opposants « totaux » — comme ce fut le cas en Côte-d'Ivoire après le changement d'orientation politique du R.D.A. (5), ou au contraire perdre leur combativité si un mouvement politique les contrôle et triomphe — comme il advint au Congo française avec l'intervention et les succès électoraux de l'abbé Fulbert choisi en tant que nouveau symbole d'unité et de renaissance. Au départ, cependant, leur signification n'est pas équivoque. Ils révèlent la prise de conscience d'un peuple qui se voit sans passé et sans avenir, qui réagit contre les atteintes à sa dignité. Ils expriment un besoin passionné de changement ; et parce qu'ils affirment le caractère universel de la dignité humaine, ils achèment vers l'universel.

Georges BALANDIER.

Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris).

(5) Les églises nées du Harrisme, et restées sur place, ont reçu un nouvel apport de fidèles lorsque le R.D.A. (Rassemblement Démocratique Africain) a normalisé ses rapports avec l'administration.

FONDATEURS, PAPES ET MESSIES

LE vocabulaire a une fonction opératoire et celle-ci est nécessairement limitée à un secteur du temps et de l'espace. Aussi les distinctions faites à propos d'un moment historique déterminé, ne peuvent-elles s'appliquer ipso-facto à toutes les catégories de messianismes. C'est pourtant le propre d'une typologie de tenter d'élargir son champ d'application. Aussi chercherons-nous ici, à propos d'exemples particuliers, à donner des critères, dont la validité pourrait être mise à l'épreuve.

Les distinctions proposées partiront de celles qui nous semblent nécessaires pour classer les faits auxquels on a attribué, parfois sans distinction suffisante, un caractère messianique dans les tentatives de réorganisation intellectuelle et religieuse saint-simoniennes et comtistes.

G. Dumas (1) voit en Saint-Simon et Comte deux « messies positivistes ». Enfantin n'aurait fait que suivre son maître dans la voie du messianisme. Il fonde cette appréciation sur le caractère de *fondateur* de religion que s'attribuaient les deux hommes et sur l'idée de *mission* divine que chacun d'eux se croit appelé à remplir. Les textes sont assez nombreux pour prouver que Comte, comme Saint-Simon se pensaient chargés d'une mission aux dimensions de l'humanité, mission se traduisant par la fondation d'une religion nouvelle.

Attribuerons-nous pourtant sans réserve l'épithète de « messie » ? L'idée de « mission », même divine est trop banale pour caractériser spécifiquement le messianisme et le songe de l'*Habitant de Genève* (2) est trop proche du songe de Descartes pour qu'on y voie autre chose que la conscience mythique d'une inspiration personnelle. Pour désigner cette mission, on pourra utiliser l'adjectif « prophétique » qui caractérise assez bien l'envoi du *Nouveau Christianisme* : « Princes, Ecoutez la voix de Dieu qui parle par ma bouche... » (3).

L'idée de mission providentielle, à vrai dire était dans l'air, au lendemain de la Révolution et dans la période de désarroi qui lui succède. Le mythe napoléonien en fut l'expression politique principale, mais c'est Joseph de Maistre qui devait en donner l'expression la plus complète (4). Saint-Simon, Comte et surtout

(1) *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1905, 316 p.

(2) *Lettre d'un Habitant de Genève à ses concitoyens*, 1802.

(3) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, Bruxelles, 1859, III, p. 382.

(4) « Attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme de génie : l'apparition de cet homme ne saurait être éloignée, et peut-être même existe-t-il déjà. Celui-là sera fameux, et mettra fin au XVIII^e siècle qui dure toujours... » (*Soirées de St-Petersbourg*, 1821, t. II, 317-18).

les Saint-Simoniens devaient lire Joseph de Maistre et tirer de cette phrase toutes ses conséquences (5).

L'idée de mission, du reste, se greffe sur celle d'unité et de concentration du pouvoir spirituel. Là aussi, peut-on dire, l'idée était dans l'air. C'est au sein de l'Eglise que le mouvement devait trouver son aboutissement, avec le concile du Vatican. En attendant, Saint-Simon lance l'idée de l'unité du pouvoir scientifique, du pouvoir industriel, puis les englobant, du pouvoir religieux. Joseph de Maistre avec son livre *du Pape* (1819) devait encore apporter une formulation conceptuelle. Saint-Simonisme et Comtisme constitueront des points de cristallisation papale. Saint-Simon lui-même ne s'est pas proclamé pape, dans la mesure où la fonction suppose une religion constituée, le *Nouveau christianisme* restant un projet. Auguste Comte, en revanche, en se proclamant *Grand prêtre de l'Humanité*, assumera ce rôle. Mais les éléments d'une théorie papale se trouvent chez Saint-Simon, où les notions d'unité et de pouvoir appliquées à la fonction religieuse suprême sont clairement exprimées.

Le Saint-Simonisme, comme religion constituée, commence après la mort de Saint-Simon et la première phase se concentre sur le *Nouveau christianisme*, dont on fait un nouvel évangile. Ce qui est alors mis en lumière, c'est le caractère prophétique de Saint-Simon et par contre-coup, de Jésus-Christ. Mais des querelles éclatent au sein de l'école : Saint-Simon est-il un *réformateur* du christianisme ou pose-t-il les jalons d'une religion nouvelle ? (6). Contre les buchéziens, la majorité de l'école répond positivement à cette question. Saint-Simon est bien un *fondateur*. L'Eglise s'organise alors, avec ses deux *papes*, Enfantin et Bazard.

Du livre de Joseph de Maistre, *du Pape*, les Saint-Simoniens avaient tiré non seulement l'idée d'une centralisation spirituelle mais encore d'une prépondérance du spirituel sur le temporel qu'ils poussaient jusqu'à l'effacement de la distinction des deux termes. La proclamation du pape Saint-Simonien constituait donc en quelque sorte une anticipation sur le moment où la religion Saint-Simonienne s'étendrait sur l'ensemble de la terre. Cette anticipation devait être décisive pour le passage à l'état messianique. En effet, la prépondérance religieuse du Saint-Simonisme est dès lors affirmée indépendamment de son emprise perceptible, ce qui n'empêche pas les missions saint-simoniennes de se multiplier. On voit dès lors les faits intérieurs au groupe prendre de droit une importance cosmique. Après la défection et la mort de Bazard, Enfantin se trouve au centre de ce processus auquel il se prête sans restriction. Dès lors, le privé et le public n'ont plus de frontière, les événements de la vie personnelle d'Enfantin deviennent le centre de l'Univers. La recherche de la *Femme*, qu'en termes moins nobles on pourrait appeler la série des déceptions amoureuses d'Enfantin devient la *Tâche* dont la réussite doit changer le destin de l'humanité (7).

Cette vue très rapide des choses, est destinée simplement à souligner sur le cas présent quelques lignes de rupture. Saint-Simon n'est d'abord considéré que comme *prophète*, puis *fondateur*. Sa messianité, fondée alors seulement sur la

(5) Eugène RODRIGUES, notamment, mentionne la phrase précitée en la rapprochant de celle-ci « Il nous faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée, qui doit frapper tous les observateurs. Il n'y a plus de religion sur la terre, le genre humain ne peut rester en cet état (*Lettres sur la religion et la politique*, 1823, p., 41-42 cf. *Soirées*, II, 308).

(6) Sur ce point que nous tentons nous-mêmes d'approfondir actuellement, cf. A. CUVILLIER, « Un schisme Saint-Simonien », in *Hommes et Idéologies de 1840*, p. 9-49 (cf. Archives, III, n° 148).

(7) « Père, vous apparaîtrez aux yeux de tous ayant un pied en Orient et l'autre en Occident », écrit Barrault à Enfantin, 12 avril 1832 (B.N. Mss. Naf 24.609 F° 31), faisant allusion au moment où Enfantin aura trouvé la *Femme*.

prédication n'apparaît que par analogie avec celle du Christ, elle-même réduite à sa fonction prédicative. La novation bien qu'entraînant une discontinuité historique ne nous paraît pas suffisante pour parler ici de messianité au sens plein. Tout se place sur le plan de la parole qui reste irréel par rapport au destin du monde : la parole, en l'occurrence, énonce un devoir être, et non une transformation réalisée. C'est seulement lorsqu'Enfantin sera proclamé comme Messie et que le calendrier saint-simonien aura été réalisé, que Saint-Simon acquerra rétroactivement la messianité.

La papauté saint-simonienne est d'abord purement fonctionnelle. Elle est longuement discutée et définie avant d'être réalisée (8). Nous avons vu que son caractère anticipateur aux yeux du profane constituait déjà un premier pas vers le messianisme, sans en être encore pour autant la réalisation. Ce qui constitue le passage à la messianité, ce n'est pas seulement l'analogie que les disciples voient entre le Christ et Enfantin (9). D'autre part, si nous avons souligné la coïncidence de la vie privée et de l'événement, c'est que nous voyions là, un assez bon critère de détection du messianisme. Mais quel est le fondement de ce critère ? Quelle conception est ici impliquée ? Si nous laissons de côté les particularités religieuses telles qu'incarnation et réincarnation, ce qui nous paraît capital c'est que *l'histoire se concentre momentanément tout entière, aux yeux de la secte, dans la personne du Messie*.

Nous donnons, dans cette définition, leur valeur entière à chaque mot. Le Messie absorbe en lui l'histoire qui se trouve divisée en un *avant* et un *après* radicalement discontinus. L'apparition du Messie est l'événement historique par excellence, celui qui donne à l'histoire toute sa signification, celui en qui toute l'histoire se résume. Aussi le prophétisme qui *annonce* seulement le cours nouveau que prendra l'histoire n'est-il pas encore messianisme, lequel *réalise* déjà le cours nouveau de l'histoire. Enfin il faut insister sur le caractère de *personne* du Messie : pas de messianisme complet, tant que le personnage se trouve perçu seulement dans un de ses rôles sociaux, fut-ce le rôle sacerdotal. Il faut que la totalité fonctionnelle constituant la personne se trouve impliquée, condition nécessaire pour que la totalité de l'histoire puisse être enveloppée dans le destin personnel du messie.

Une évolution analogue se retrouve chez Auguste Comte, comme vient encore de nous le rappeler M. Arbousse Bastide dans son important ouvrage. « Il n'y a pas de petite histoire dès qu'il s'agit de Comte » (10) ce qui est bien un des critères que nous attribuons à la messianité. Peut-être, néanmoins, le caractère messianique est-il quelque peu atténué chez Comte par la préoccupation éducative, toujours présente, même dans le culte positiviste, comme le souligne l'auteur. Jusqu'à quel point A. Comte donne-t-il une valeur événementielle ou simplement exemplaire aux faits de sa vie personnelle ? Sans doute l'un et l'autre aspect sont-ils à ses yeux indissolublement mêlés.

F.A. ISAMBERT,

Centre d'Etudes Sociologiques.
(C.N.R.S.)

(8) Buchez à Enfantin, 26 octobre 1829 (B.N. Mss. Naf 26.609 F° 247-48).

(9) Barrault à Enfantin (cit. supra), « Père, Dieu ne veut pas que la couronne d'épines déchire une seconde fois votre front ».

(10) *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, t. I, p. 170. (C.R. Archives IV, n° 73).

Cf. aussi p. 131 « Les déboires universitaires de Comte ont déjà figure d'une passion rédemptrice ».

QUELQUES ASPECTS DU MESSIANISME

L’AFFIRMATION de Tylor (1) selon laquelle tout phénomène a son explication est vraie en deux sens. Cela veut dire qu’il y a certaines conditions *sine qua non* de l’apparition du phénomène et, dans certains cas, que lorsque certaines conditions existent, le phénomène apparaît. Le premier type de conditions constitue des antécédents nécessaires, mais ne fournit pas une explication suffisante. Le deuxième donne une explication suffisante, pourvu que A soit toujours suivi par B.

Les conditions nécessaires au messianisme peuvent se trouver dans les conditions objectives, sociales, économiques, politiques ; ou dans la psychologie des individus, dans leurs espoirs et aspirations ; ou bien dans les deux en même temps. C’est justement lorsque ces deux facteurs se trouvent réunis, que les circonstances sont le plus favorables à la naissance d’un messianisme. Les circonstances seules, toutefois, ne constituent pas un facteur dynamique dans le jaillissement du messianisme. Des situations sociales, économiques ou politiques qui sont, objectivement considérées, extrêmement critiques — indigence, désorganisation sociale, régime tyrannique — n’engendrent pas nécessairement un messianisme. Ceux que nous considérons comme des victimes, ne se voient peut-être pas comme tels ; et s’ils le font, ils peuvent accepter ces conditions fâcheuses comme un sort qu’on ne peut pas modifier. La classe aisée est celle qui porte le plus d’intérêt à la prospérité, et les plus chauds partisans du progrès sont ceux qui déjà se trouvent à l’avant-garde. Il est rare que ce soient les esclaves et les hommes maintenus au niveau le plus bas, qui fomentent une révolution.

Le messianisme dans l’histoire des civilisations illustre par de nombreux exemples ces principes. Aussi loin que remontent les sources — elles sont malheureusement très insuffisantes — ce fut l’intelligentsia, l’élite qui nourrit les concepts messianiques : en Egypte, dans le Judaïsme, l’Islamisme, le Zoroastrisme, le Bouddhisme. Nous ne sommes pas au courant de mouvements messianiques parmi les tribus dont les conditions d’existence se situent au plus bas échelon. A notre connaissance, on n’en a pas signalés en Australie, en Tasmanie, chez les Bochimans d’Afrique ou parmi les tribus de Californie. Il existe, il est vrai, un exemple de manifestation messianique chez les Esquimaux de la région Baffin et chez les Micmac du nord-est nord-américain ; cependant, on n’a observé qu’une adhésion limitée de la part de la communauté chez les Micmac. En général, partout dans le monde ces mouvements se sont produits principalement au sein de sociétés ayant joui précédemment d’une culture relativement élevée et espérant la rétablir, parce que détruite au contact des blancs. Les récents cultes cargo en Mélanésie étaient l’affaire de peuples qui, ayant reçu de somptueux présents de la civilisation des blancs, aspiraient à ce que cela se renouvelle. Objectivement,

(1) Cf. *Primitive Culture*.

leurs besoins étaient moins grands qu'ils ne l'avaient été avant l'époque des cargos de transport.

Des phénomènes aussi largement répandus que le messianisme réclament une explication. La répartition témoigne la plupart du temps du mode de diffusion du concept. Il est probable qu'une unique origine historique est à la base du concept en Egypte, dans le Judaïsme, l'Islamisme, le Zoroastrisme et le Bouddhisme. Cependant, la diffusion du concept n'explique pas les différentes expressions qu'il prend dans chaque secte, ou celles d'autres phases du système, et ne révèle pas pourquoi certaines sociétés répondent au stimulant et d'autres pas.

Pourquoi, par exemple, les Romains ne furent-ils pas également affectés ? Et les Grecs, à ce qu'il paraît, pas du tout ?

Pourquoi ces peuples différents l'ont-ils accepté, quand ils l'ont fait, et comment ? Nous pouvons poser les questions, mais nous ne pouvons pas y répondre, sinon par des raisonnements qui sont en somme de simples confirmations des événements historiques.

Certains mouvements messianiques dans le Nouveau Monde se sont propagés au loin et rapidement ; pourquoi d'autres, jaillis là-bas, n'ont-ils pas pris d'extension ?

Les concepts se répandent plus facilement et plus largement que les mouvements. Il y a eu plusieurs mouvements messianiques indépendants dans une civilisation qui a longtemps partagé les mêmes concepts historiques de messianisme. Un exemple est fourni par les mouvements qui se sont répétés dans le Judaïsme, ou dans une part de celui-ci, du moins depuis le 1^{er} siècle av. J.-C. jusqu'à une époque récente. Au cours des siècles ils ont fait leur apparition dans l'Islam, bien que le Coran ne les justifie nullement. Ils se sont produits à plusieurs reprises dans le christianisme, qui, bien que fondamentalement messianique, affirme que le seul vrai messie est déjà venu.

Plusieurs de ces messies n'ont pas réussi à déclencher un mouvement messianique de quelque importance. Les messies, et aussi les mouvements messianiques, ont certaines caractéristiques psychologiques, particulières dans une certaine mesure aux individus ou aux groupes, si étroitement conformes qu'ils soient à un modèle. Des causes extérieures, des événements historiques, des conditions ou des nécessités du moment peuvent préparer le terrain à un messie, mais jamais l'imposer. Celui-ci doit de lui-même se projeter dans les événements. Il n'y a pas de mouvement messianique s'il n'y a pas de réponse au message. Rarement tous répondent, et certainement pas tous avec le même enthousiasme. De quelle nature est l'appel auquel chacun répond en particulier ? Une étude faite sur place d'un messie, de ses disciples, des circonstances s'y rapportant, serait hautement révélatrice. Il faudrait s'informer sur les circonstances, le champ d'influence ; ceux-ci peuvent être à portée de la main, ou éloignés dans le temps et dans l'espace. Ces données sont importantes dans la mesure où elles affectent le messie et ses disciples. Jusqu'à quel degré entrent en jeu des aspirations supranaturelles ? l'ambition personnelle ? ou le désir de biens matériels ?

L'espoir est éternel dans le cœur humain. Et nombreux sont ceux qui pensent qu'un nouveau message et l'adhésion à celui-ci peuvent guérir les maux de ce monde, ou assurer une récompense dans le monde à venir, ou peut-être donner aux fidèles la meilleure part dans ce monde et dans l'autre. Cependant, ni les idées ni les hommes ne vivent dans le vide. Pour comprendre un mouvement social il nous faut apprendre à connaître son leader, ou son instigateur, ceux qui répondent au message et les circonstances qui s'y rapportent.

Wilson WALLIS,
Annhurst College
South Woodstock, U.S.A.

LUTHER ET LE MILLÉNARISME

ON a beaucoup écrit sur Luther et les millénaristes, peu, au contraire, sur Luther et le millénarisme. Ce paradoxe apparent est une conséquence de l'évolution externe de la Réforme en Allemagne : de très bonne heure Luther se trouva sur la défensive vis-à-vis des anciens disciples comme Carlstadt, et passa immédiatement à l'offensive contre l'aile radicale de la Réforme. Il renia, non pas sans discrimination, mais avec une égale conviction, les mystiques et spiritualistes, les anabaptistes, les Brethrens, les révolutionnaires chrétiens sociaux. Ces réformateurs radicaux n'étaient pas tous millénaristes, bien que tous les millénaristes de la Réforme fussent des réformateurs radicaux. Ce refus par Luther du radicalisme religieux entraîna donc visiblement un refus du millénarisme *ex hypothesi* : le conservatisme en général de Luther a fait l'objet d'études, mais non le problème de son attitude envers la position et la réalisation du *millenium*.

Il est courant d'attribuer le conservatisme de Luther à deux causes, considérées séparément ou ensemble. Ses conceptions théologiques fondamentales, a-t-on dit, étaient incompatibles avec une réforme radicale. Son insistance sur l'acquisition intérieure de la grâce (*solafidéisme*) et sa conviction de la culpabilité irrémédiable de l'homme décourageaient, interdisaient même, des innovations radicales de la vie chrétienne. Les modifications qu'il préconisait ou approuvait devaient s'accorder aussi bien avec ces positions qu'avec sa répulsion certaine pour la structure historique traditionnelle de l'Eglise catholique romaine. De plus, sa théologie peut être interprétée comme la solution (faible et contradictoire, mais idéologiquement adéquate) des conflits sociaux séparant et dressant les uns contre les autres les couches et groupes sociaux que représentaient les luthériens orthodoxes. C'étaient les princes locaux et leurs bureaucraties, l'élite des commerçants dans plusieurs villes, prospères mais économiquement statiques, enfin les maîtres artisans : bref, les couches sociales traditionnelles de l'Allemagne. Celles-ci s'étaient tournées vers le luthéranisme, en partie par réaction contre la menace que faisaient peser sur leurs valeurs, les nouvelles structures économiques capitalistes. Le conservatisme du luthéranisme fut ainsi une réaction défensive de cette partie de la société allemande qui ne croyait plus à la légitimité de l'Eglise romaine, mais qui était incapable de réaliser un changement énergique de l'ordre social. Le luthéranisme exprimait en terme de religion les valeurs de certaines classes attachées à des structures sociales menacées ou en voie de disparition.

Ceci dit (et non pour la première fois), il reste quand même des doutes : c'est un peu trop simple. Conservateur, Luther l'était certainement, mais le développement actuel des Eglises et de la théologie luthériennes, l'émergence plus ou moins rapide d'un caractère social luthérien, constituent des changements historiques importants. Et quand nous parlons du conservatisme de Luther, nous avons tendance à oublier le portrait qu'ont laissé de Luther les adversaires catho-

liques qui furent ses contemporains. On ne voit pas non plus clairement pourquoi quelques-uns parmi les groupes sociaux qui le soutenaient auraient été si fermés aux doctrines millénaristes de leurs adversaires. Le refus de Luther d'accepter l'attitude millénariste est plus complexe qu'on ne pourrait le croire à première vue. Je ne dirai que quelques mots à ce sujet ; les implications d'un tel problème dépassent la seule analyse de la Réforme.

Rappelons que dans ses attaques contre la papauté Luther la qualifiait d'Antéchrist. Il semble qu'un esprit apocalyptique l'animait au moment où il dirigeait ses premiers coups contre Rome (1519-20) et le sentiment de la corruption morale de celle-ci pénétrait la conception qu'il se faisait du monde. La certitude de l'existence d'un Antéchrist et la vision d'un ordre social en décomposition : ce sont là des facteurs qui auraient, semble-t-il, dû conduire inéluctablement à une conception millénariste du salut. C'est justement le contraire qui s'est produit, et bien que Luther ait nourri une vive appréhension vis-à-vis du jugement dernier, jamais cela n'est entré dans ses perspectives historiques.

Je voudrais suggérer que la doctrine du salut de Luther excluait une conception millénariste et que ses disciples, ayant accepté cette doctrine, n'étaient pas à même de répondre à l'appel de ses rivaux millénaristes. Pour Luther, le salut s'effectuait par l'intervention du Christ auprès de Dieu en faveur du pécheur, à la condition que celui-ci accepte de s'en remettre à l'intervention du Christ et fasse confiance à la miséricorde de Dieu.

Nombreux sont les luthériens qui ont souligné les concepts sociaux de l'éthique luthérienne. Il ne tirent pas les conclusions exactes de leur propre œuvre : l'éthique sociale du luthéranisme découlait de la position théologique fondamentale de Luther, et n'était pas un élément constituant de celle-ci. La position de base restait individualiste, si je puis employer ce terme tellement conventionnel, et il était par conséquent impossible à Luther d'envisager une communauté historique réelle des élus. Ses notions de l'Eglise invisible, du peuple de Dieu épars dans le monde, allaient nécessairement de pair avec sa doctrine sur la nature du salut. Dans un tel contexte la conviction de Luther de la culpabilité intrinsèque des fils d'Adam revêt une importance particulière : une fois exclue une communauté millénariste, le concept de péché originel paralysait effectivement tout effort tendant à la construction d'une société véritablement chrétienne. Mais cette position se serait difficilement constituée si l'idée d'une société chrétienne (réalisable, naturellement, dans le millénium) n'avait pas été niée absolument dès les toutes premières affirmations de Luther.

Si cette suggestion, qui n'est qu'une tentative d'explication, est jusqu'à un certain point exacte, nous devrions trouver que, dans les théologies millénaristes, la relation entre les hommes et le surnaturel se situe dans un contexte social : le salut, pour les millénaristes, ne peut pas être individuel. Les œuvres et les doctrines des adversaires millénaristes de Luther confirment-elles cette opinion, ou bien l'intériorité et la spiritualité, si fortement soulignées dans leurs enseignements, témoignent-elles d'un individualisme non moins marqué que celui de Luther ? Une première réponse serait que la spiritualité et l'intériorité, dans de pareils cas, étaient supposées conduire les croyants dans la vraie Eglise, dans une organisation sociale au sein de laquelle, exclusivement, pouvait être préparé le millénium. Mais il ne s'agit pas seulement de la Réforme : pour comprendre la structure et la dynamique de l'attitude de Luther face au millénium, il nous faudrait analyser les théologies de multiples mouvements millénaristes.

Norman BIRNBAUM,

The London School of Economics and Political Science.

RÉFLEXIONS SUR LE MILLÉNARISME

L'ATTENTE d'un *Age d'Or* futur, appelé à se réaliser sur terre selon un ordre préétabli, et à différer si complètement de toutes les situations connues dans l'histoire, qu'il est sensé se soustraire à tout processus historique, a souvent préoccupé les hommes, parfois jusqu'à l'obsession. A certains moments, ces attentes ont procuré des idéologies à des groupes sociaux, voire à de vastes mouvements sociaux. Dans les pages suivantes le terme « millénarisme » est employé pour indiquer à la fois ces aspirations et les activités sociales qu'elles ont inspirées. Telle sera notre définition.

Aucun usage ne sera fait en revanche du terme « messianisme » dont la signification usuelle semble être impliquée dans le terme de « millénarisme » tel qu'il est défini ici. Le fait qu'il existe plusieurs types différents de millénarismes a déjà été montré par les études réunies dans le numéro 4 des *Archives de Sociologie des Religions*. Cependant, ce n'est qu'un commencement, et un examen plus général révélerait sans doute une plus grande diversité encore, telle qu'on aurait du mal à la classer entièrement dans les catégories proposées par H. Desroche (Note des *Archives*, pp. 86-91), si ingénieuses soient-elles. Le contenu, en particulier, des aspirations millénaristes peut varier considérablement. Il y a plusieurs façons possibles d'imaginer non seulement les moyens par lesquels l'Age d'Or peut être amené à se produire, mais aussi la vraie nature de l'Age d'Or lui-même. Chez les Mélanésien, la venue du « cargo » est sensée apporter l'abondance matérielle. Les Joachimistes et les Franciscains Spirituels du 13^e siècle croyaient que dans le Troisième et Dernier âge tout le genre humain serait uni dans une existence de pauvreté volontaire, de prière et de contemplation mystique. Pour les Skoptsi au 19^e siècle en Russie, le Millenium serait un monde sans rapports sexuels, où tous les hommes seraient châtrés, toutes les femmes privées de poitrine et tous seraient pareillement immortels. Ce que les Saints-Simoniens attendaient en 1833 c'était le geste divin qui « émanciperait la chair » et inaugurerait l'ère de l'amour libre.

De plus on peut imaginer l'ordre du Millenium futur soit comme une communauté fraternelle et égalitaire, soit comme une société hiérarchique et même tyrannique. Le groupe des Elus appelés à profiter du Millenium peut être élargi à tout le genre humain, ou bien réduit en permanence à un groupe appelé à gouverner, dans quelques cas à dominer le reste de l'humanité. Les deux tendances peuvent se retrouver dans les prophéties de l'Ancien Testament ainsi que dans les Apocryphes et les Pseudo-épigraphes. Elles pourraient se retrouver également dans les sectes chiliastes de l'Europe médiévale. Elles subsistent à notre époque, sous des formes sécularisées et pseudo-scientifiques, d'une part dans la conception communiste d'une société sans classes, d'autre part dans le rêve nazi d'un millenium de domination germanique.

Essayer de déterminer ce qu'est le christianisme authentique est une tâche pour les théologiens. Si les sociologues sont d'accord pour accepter pour leur propre usage la définition du christianisme la plus large possible, celle qui comprend toute religion centrée sur le concept d'Incarnation, alors il est évident que le christianisme n'est pas nécessairement millénariste ou anti-millénariste, mais peut-être l'un ou l'autre. Les deux formes, millénariste et anti-millénariste, du christianisme ont en fait existé presque à chaque période depuis que la religion fut fondée. De Papias au 1^{er} siècle après J.-C., jusqu'aux Témoins de Jehova à notre époque, la tradition millénariste s'est maintenue, tantôt en extension, tantôt en régression, s'épanouissant tantôt dans une aire de la chrétienté, tantôt dans une autre, ne disparaissant jamais tout à fait.

La tradition millénariste était puissante, peut-être même dominante au sein du christianisme des deux premiers siècles ; et ce ne fut qu'en 431 après le Concile d'Ephèse, que le millénarisme fut condamné pour la première fois comme hérétique. Depuis lors il fut en fait rejeté par les églises dominantes en Occident et en Orient ; mais il continua d'être accepté avec enthousiasme par un grand nombre de ces églises moins importantes que nous appelons sectes. Les sectes chrétiennes millénaristes abondèrent en Europe occidentale du XI^e au XIX^e siècle ; en Russie, du schisme de 1666 à la révolution de 1917 ; en Amérique du Nord de la fin du XVII^e siècle presque jusqu'à nos jours. Et elles restent nombreuses chez les peuples indigènes de bien des territoires colonisés par les Européens, de l'Afrique à la Mélanésie.

Cependant, le Millénarisme dans le christianisme ne fut pas une invention chrétienne, mais fut puisé dans la religion juive. Car plus que toute autre, la religion juive est centrée sur l'attente d'un Age d'Or. De plus, dans la religion juive cette attente constitue une part intégrante de l'interprétation générale de l'histoire, cette interprétation linéaire qui a montré posséder à la fois un attrait émotionnel et une efficacité sociologique si extraordinaires. Considérer l'histoire comme la réalisation du plan conçu par Dieu pour le monde et l'Age d'Or (sous n'importe quelle forme : immanent ou immanent, universel ou personnel, rempli de richesses matérielles ou spirituelles) comme l'accomplissement préétabli de ce plan, telle est la conception générale qui a permis au peuple juif d'endurer une série sans égal de catastrophes et d'y survivre. C'est également cette conception d'origine juive qui, adoptée et adaptée par le christianisme (notamment dans l'Apocalypse) et répandue dans le monde entier par les missionnaires chrétiens, a fourni à tant de peuples non-européens la matière d'où ils ont tiré les innombrables croyances millénaristes qui leur sont propres. Et à l'intérieur même du peuple juif la conviction que l'histoire est sur le point d'atteindre avec le Millénium (l'âge messianique) son apogée prédéterminée a inspiré quelques mouvements sociaux formidables, notamment autour du pseudo-messie Sabbatai Sevi en 1666.

Bien que dans la tradition judéo-chrétienne le millénarisme occupe une position unique par son importance, il ne fait nullement défaut en d'autres grandes religions. Les espoirs millénaristes de l'Islam ont pour centre la venue du Mahdi, qui convertira le monde entier à l'Islam et le remplira de justice et de prospérité pour préparer la seconde venue de Isa (Jésus). Cette croyance est particulièrement vivante dans le Shi'a, où le Mahdi est identifié au Douzième (ou Secret) Imam ; et il a fourni l'idéologie de quelques mouvements révolutionnaires importants. Le Millénarisme n'est pas absent non plus de certaines religions qui ignorent tout de la « volonté divine » ou d'une progression linéaire de l'histoire vers un achèvement définitif. Le Bouddhisme avec sa conception cyclique de l'histoire, enseigne néanmoins qu'à la fin de chaque cycle de dégéné-

rescence l'harmonie primitive est rétablie par la venue d'un nouveau Bouddha. Cette croyance est très forte dans le bouddhisme Mahayana, et dans quelques-unes des nombreuses révolutions qui jalonnent l'histoire chinoise le leader a été identifié au futur Bouddha, Arya Maitreya. Même dans des régions comme la Birmanie, où la religion dominante est le bouddhisme Hinayana, on peut trouver de telles croyances dans les couches sociales inférieures.

Toutefois, il faut rappeler que les croyances millénaristes ne sont pas réservées aux conceptions du monde spécifiquement religieuses. Souvent elles ont comme objet la venue ou le retour d'un grand conquérant universel, personnage qui tire son origine de légendes historiques ou de mythes et, seulement plus tard incorporé à la religion populaire. Ainsi, dans l'Europe médiévale, on attendait d'un grand empereur, un Constance, un Charlemagne, ou un Frédéric II ressuscité, qu'il soumette et unifie toutes les nations et inaugure ainsi un Age d'Or qui précéderait, et préparerait la seconde venue du Christ. Un rôle messianique semblable était attribué en Russie, aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles à divers tzars et tzarevichs défunts, Dimitri, Alexi, Pierre II, et surtout Pierre III (l'époux de Catherine II) qui avait été assassiné. En Birmanie un rôle équivalent a été joué par le conquérant Cakravartin, dont la venue doit précéder celle de Maitreya Bouddha. À Java, le personnage orthodoxe du Sauveur de l'Islam, le Mahdi, a eu une importance mineure si on le compare avec Ratu Adel, le futur roi qui devait briser le pouvoir des colons hollandais et établir un Age d'Or de justice et de postérité, et dans chacun de ces cas, divers mouvements de protestation ou de révolte se sont cristallisés autour de prétendants à la position de monarque messianique.

Il existe, d'autre part, une grande religion dans laquelle le millénarisme n'a jamais occupé une grande place : l'Hindouisme. Il est vrai que, comme Maitreya Bouddha, le dieu Vishnu dans son avatar comme Kalki est appelé à rétablir l'Age d'Or existant au commencement de chaque cycle des ères du monde. Cependant, cette idée n'a jamais intéressé l'imagination populaire, encore moins inspiré un mouvement millénariste. Est-ce, peut-être, parce que l'idée d'une série de réincarnations aboutissant au Nirvana constitue un équivalent du millénarisme plus valable que celui fourni, dans le christianisme, par l'idée du ciel ?

Il semblerait que des idées millénaristes soient renfermées dans les enseignements non pas, en fait, de toutes les religions, mais de toutes les religions majeures survivantes à notre époque. Mais alors ces idées subsistent à l'état latent. C'est seulement dans des situations sociales données qu'elles commencent à avoir fonction d'idéologies susceptibles de réunir les individus en groupes et de donner à ces groupes des programmes d'action. Cela est vrai aussi pour les idées millénaristes non spécifiquement religieuses comme celles enfermées dans les innombrables prophéties concernant les conquérants universels ou — pour citer un exemple plus actuel — comme celles exprimées dans le *Manifeste Communiste*.

Lorsqu'un groupe millénariste fait son apparition, inévitablement il apparaît comme anormal et *anémique* du point de vue des organisations ecclésiastiques établies et, même du point de vue de la majeure partie de la société. De plus, ce jugement sera pleinement justifié par le résultat. Un groupe millénariste vit dans un état d'expectative si intense qu'il ne peut pas être soutenu indéfiniment, surtout quand des espoirs déterminés, comme il arrive toujours, sont déçus. Tôt ou tard, par conséquent, le groupe se dissoudra, ou bien il cessera d'être millénariste. On peut observer le déclin de la confiance et de la ferveur millénariste non seulement dans des groupes rigoureusement religieux mais aussi, par exemple, dans un groupe millénariste séculier comme celui des Saints-Simoniens,

lorsque la matérialisation de la « Femme-messie » ne se réalise pas à l'époque désignée. Dans quelles proportions le millénarisme des bolcheviks de 1917 subsiste dans le parti communiste russe d'aujourd'hui est chose à débattre.

Si, justement, le contenu des aspirations millénaristes peut varier, de même le millénarisme peut exercer des attrait de différentes sortes, peut s'épanouir dans des situations sociales diverses et exercer différentes fonctions sociales. Le moment n'est pas encore venu pour une sociologie générale du millénarisme. Même celle qui paraît être la définition la plus sûre et générale — que le millénarisme est l'idéologie typique de l'homme ne bénéficiant d'aucun privilège, opprimé, pauvre — n'est pas absolument valable. Il existe des formes de millénarismes vers lesquelles les gens sont vraisemblablement poussés plus par des conflits privés d'ordre sentimental que par des raisons sociales et économiques. Les Skoptsi en Russie, les Princites et les Irvingites en Grande-Bretagne, les Saints-Simoniens en France faisaient appel aux âmes inquiètes issues de couches sociales différentes, y compris les plus aisées.

Mes propres recherches me permettent de parler avec une certaine assurance de la sociologie d'un seul type particulier de millénarisme, celui qui a fourni des idéologies révolutionnaires aux couches sociales les plus basses. Dans cette forme de millénarisme, l'idée centrale est celle d'un grand combat, à la suite duquel le puissant sera abaissé et exterminé, ou encore, asservi au faible ; tandis que le faible, qui est l'Elu, sera élevé à une condition de grande puissance et de gloire et, en principe aussi (quoique pas toujours) de grande prospérité matérielle. Le combat n'est pas imaginé simplement comme une révolte, ou même une révolution, à la suite de laquelle, en cas de succès, on atteindrait certains buts précis et limités. On l'imagine comme un combat unique, final, apocalyptique, destiné à purifier le monde de tout mal et à transformer complètement la vie sur terre, de façon que le nouvel ordre ne sera pas seulement une amélioration, mais la perfection elle-même. Cette aspiration est par conséquent millénariste. Elle a fasciné les pauvres de l'Europe médiévale et fleurit aujourd'hui chez les indigènes de nombreuses sociétés coloniales de races différentes. Elle a constitué aussi une part essentielle des idéologies communistes et national-socialistes.

Au sujet de cette forme révolutionnaire du millénarisme, il est peut-être possible de formuler quelques généralisations sociologiques dans l'espoir, au moins, qu'elles se montrent valables. La généralisation plus importante étant que ce millénarisme révolutionnaire est une réaction non pas à un état habituel d'indigence ou d'oppression, mais plutôt à une situation représentant une condition sociale privée de sa normalité, sans que cette perte ait été compensée d'une façon valable. Plus exactement, le millénarisme révolutionnaire est appelé à fleurir là où un mode de vie familial et traditionnel a été irrémédiablement détruit et pas encore remplacé par un mode de vie nouveau, offrant un plus grand bien-être matériel.

Cette altération d'un état social normal peut représenter le point culminant d'un long processus embrassant peut-être plusieurs années. De plus, les facteurs qui peuvent la produire ou la favoriser sont les plus variés : une expansion trop rapide des horizons sociaux et économiques, créant de nouveaux besoins que l'on ne peut pas satisfaire ; ou bien, une désintégration de groupes sociaux traditionnels, spécialement de groupes parentaux, survenant au moment où les individus se trouvent exposés et sans appui sur le plan matériel et émotionnel ; ou encore, des modifications très importantes de la prospérité et de la condition de couches sociales différentes ; ou bien une société entière peut perdre son rang et son indépendance et se retrouver dans une situation de sujétion humiliante ; ou encore les

autorités traditionnelles peuvent être discréditées ou disparaître — en particulier, il peut se produire qu'une monarchie considérée jusque là comme une garantie d'ordre et de rectitude dans le monde, s'affaiblisse ou soit renversée ; ou, enfin, les hypothèses essentielles à une conception du monde donnée peuvent être ébranlées au contact de cultures étrangères.

L'un quelconque de ces faits tendra à diminuer la cohésion et la stabilité de la société et, naturellement, cela se fera d'une manière encore plus manifeste si plusieurs d'entre eux se produisent en même temps. Ils préparent, pour ainsi dire, les conditions à long terme pour la formation de groupes millénaristes révolutionnaires. Mais, d'ordinaire, c'est seulement lorsqu'une calamité subite vient aggraver un état déjà anormal dans son ensemble, qu'un tel groupe peut devenir le noyau d'un mouvement de masse. Lorsque une calamité telle que la peste, famine, défaite militaire, inflation ou chômage massif, frappe une société, ou une couche sociale, ayant déjà perdu sa solidité basée sur la normalité, alors peut surgir un mouvement de masse inspiré par une idéologie de millénarisme révolutionnaire.

Telles sont les circonstances dans lesquelles se sont manifestés les mouvements millénaristes révolutionnaires dans l'Europe médiévale. On peut ajouter que ce fut dans des circonstances semblables que les bolcheviks furent à même de saisir le pouvoir en Russie et les nazis en Allemagne.

Norman COHEN.



Deux distinctions :

MILLÉNARISME ET PAROUSIE, MESSIANISME et MISSIONS CHRÉTIENNES

PARMI les livres, qui à notre avis, ont le plus contribué à la confusion des deux courants millénariste et messianique — sur le plan politique d'une part, religieux et social de l'autre — figure la très substantielle étude d'Emmanuel Sarkisyanz (1) « la Russie et le Messianisme de l'Orient », parue en allemand en 1955. Désirant trouver des origines lointaines aux idées messianiques et millénaristes russes du XIX^e et XX^e siècle, l'auteur fait une série de rapprochements historiques qui nous semblent artificiels. Ces rapprochements ont été rendus possibles parce que les termes mêmes de « messianisme » et de « millénarisme » n'ont pas été assez nettement définis.

Nous essayerons donc de définir les deux termes et de montrer en quoi ils diffèrent des termes « mission » et « eschatologie ». Le messianisme et le millénarisme, comme nous le montrons par ailleurs (2) étaient pratiquement inconnus en Russie, jusqu'à la fin du XV^e siècle, mais le devoir de prêcher « la bonne nouvelle » et d'aller en mission chez les païens n'était nullement absent chez le peuple russe imbu d'idées eschatologiques.

Les deux idées messianiques, celle de la *Troisième Rome* (fin du XV^e et début du XVI^e siècle) et du *Panslavisme* (milieu du XVII^e siècle), aboutirent à un échec et ce n'est qu'au début du XIX^e siècle, après la fin des guerres contre Napoléon que le messianisme russe est né. Il se dédoublera très tôt et formera deux courants parallèles : l'un religieux et l'autre matérialiste. Ce dernier va engendrer le *millénarisme* russe sous ses diverses formes et aboutit à la révolution communiste. Il aura son expression extrême dans l'utopie millénariste cosmique de Boranetzky.

Loin de prétendre caractériser d'une manière générale les deux mouvements, nous proposerions pour notre cas cette définition du messianisme : « Elan d'une société, d'un groupe social ou d'un peuple tout entier vers un idéal bien déterminé et exclusif ». Le messianisme ne doit pas par conséquent être confondu avec tous

(1) Emmanuel SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients* (La Russie et le messianisme oriental). Tübingen, J. Mohr, 1955, pp. 1-222.

(2) Cf. supra « Messianisme et millénarisme russes », p. 47.

les mouvements politiques qui tendent à l'expansion territoriale d'un peuple, comme l'impérialisme ou le colonialisme, même si ces mouvements ont pour but d'apporter aux peuples conquis la civilisation.

Le messianisme doit également être séparé de la *mission* chrétienne proprement dite. Le vrai messianisme est, à notre avis, peu compatible avec le christianisme qui ne connaît pas de *peuples élus* et s'adresse à tous, « qui ne fait point de distinction, entre un juif et un barbare, entre un homme libre et un esclave », mais qui englobe tous les peuples de la terre.

Cet universalisme chrétien exclut l'idée d'un peuple élu (dans le sens ethnographique de ce mot) parce que la Parousie ne s'accomplira que quand la bonne nouvelle sera annoncée à tous les peuples. Le millénarisme est autant en opposition avec la conception chrétienne de la parousie que la mission est opposée au messianisme. « Mon royaume n'est pas de ce monde », dit le Christ, et son règne sera hors du temps. Le millénarisme tout au contraire, qu'il soit religieux ou matérialiste, tend à instaurer sur cette terre un état de justice social et une société idéale.

Nous verrons que le peuple russe qui a accepté dès le début de son histoire l'idéal évangélique dans toute sa plénitude et qui l'a appliqué dans sa vie sera sourd au messianisme et au millénarisme parce que l'un et l'autre sont contraires à son idéal d'humilité et de détachement des biens de cette terre.

Le Père Jean Kologrivov dans son remarquable « Essai sur la sainteté en Russie » (3) énumère les traits, essentiels selon lui, du caractère russe : 1) liberté d'esprit, 2) amour pour les pérégrinations, 3) détachement des biens de cette terre, 4) révolte contre le monde bourgeois.

« Les plaines immenses et monotones, les horizons illimités, où l'infini démesuré et le « surnaturel » font en quelque sorte partie du quotidien, forment cette âme et conditionnent sa structure spirituelle. Tout comme les espaces du pays natal, elle ne connaît pas de limites. Le sens de la forme, dont les latins et les grecs sont si fiers, lui est étranger. Dans ce pays l'homme prend facilement conscience de sa faiblesse physique et de la nature périssable de toute son œuvre. A quoi bon amasser et s'attacher à ce qui est voué à se perdre ? » (4).

« L'âme russe ne se sent pas enchaînée par les normes de la civilisation ni par la morale ou la science, rien ne lui voile la réalité de Dieu. C'est pourquoi tout son dynamisme se concentre sur la transfiguration qui doit avoir lieu à la fin des temps » (5).

Il nous semble que ce que le père Kologrivov a dit du caractère russe est vrai dans son ensemble, mais certaines réserves s'imposent. Nous avons plusieurs fois mis en garde le lecteur occidental contre l'explication géographique de la psychologie des russes (6). Il nous semble que les traits mentionnés par l'auteur de l'« Essai » sont en grande partie tributaires non des conditions géographiques, mais de la manière radicale dont a été reçu et mis en pratique l'idéal évangélique en Russie. C'est l'acceptation des préceptes du Christ qui a été la base de l'élan ardent vers l'au-delà, de cette soif de la justice, de ce détachement des biens de cette terre, et, de ce désir de transfigurer toute la créature et, par conséquent, d'un sentiment d'universalité et de l'amour pour les pérégrinations.

La Russie ancienne était en mouvement constant. Le peuple allait vers les

(3) Ivan KOLOGRIVOV, *Essai sur la sainteté en Russie*. Bruges, Bayaert, 1953.

(4) *Ibid.*, p. 12.

(5) *Ibid.*, pp. 13-14.

(6) *Manuel d'histoire Russe* (pp. 15-16), « St. Serge et la spiritualité russe ».

lieux saints et un des grands historiens russes, Klioutchevsky, inclut dans sa liste des classes sociales de la Russie d'avant Pierre-le-Grand « ceux qui se nourrissent en passant, au nom du Christ », tous les « stranniki » et les « kaliki ».

Ayant accepté, avec son radicalisme inné, l'appel du Christ le Russe se porta tout naturellement vers l'espoir *eschatologique*. Cet espoir le nourrissait et le laissait entièrement indifférent aux idées millénaristes.

La lecture préférée durant des siècles se rapportait aux récits eschatologiques tels que les *Livres de la profondeur ou de la Colombe*, la vision de la Jérusalem céleste dans la vie de St. André, la vie de St. Macaire le Romain et de St. Basile le Nouveau. Le pèlerinage de la Vierge à travers l'enfer était également un des sujets les plus aimés.

Le désir de la justice qui ne peut vraiment exister sur cette terre de péché, s'était cristallisé dans la légende de la ville de Kitège, engloutie par les eaux du Lac Clair (Svetloiar) et qui remontera à la surface à la fin des temps (7).

Parmi les penseurs religieux de l'ancienne Russie qui ont exprimé avec le plus de force cet espoir eschatologique, il faut nommer l'abbé Abraham de Smolensk (fin du XII^e, début du XIII^e siècle).

Un autre trait du caractère russe, l'humilité, ne contribua pas moins à la formation d'un complexe psychologique et sociologique qui excluait toute idée de messianisme. L'Eglise russe prêchait l'exemple par son humble soumission à Constantinople, à l'Eglise-Mère, comme on disait alors. Fait à peine croyable, jusqu'au milieu du XV^e siècle la question de l'indépendance ne fut point soulevée et, sauf des cas exceptionnels, nécessités par les circonstances, les Métropolités de toute la Russie, étaient consacrés à Byzance.

L'Eglise russe qui, par son étendue, par le nombre de ses monastères et paroisses ainsi que de ses fidèles dépassait les quatre patriarchats orientaux réunis, n'était considérée que comme un des derniers diocèses (le 67^e) du Patriarcat de Constantinople. Elle ne s'en émancipa partiellement qu'après le Concile de Florence et uniquement à cause de la « trahison des grecs envers l'orthodoxie », après la signature de l'« Acte d'Union avec Rome ».

Il y a dans la vie liturgique de l'Eglise russe un autre exemple caractéristique. Une grande fête était instituée à Constantinople le 1^{er} octobre pour célébrer la délivrance de cette ville des russes qui l'avaient assiégée au XIX^e siècle. Or cette fête (Protection de la Sainte Vierge) est tombée en désuétude en Grèce et est célébrée avec ferveur en Russie.

Il est à noter que cette humilité qui ne permettait pas aux russes de se considérer comme un peuple élu, n'empêcha point son action missionnaire. Dès la fin du X^e siècle les missionnaires russes évangélisèrent les contrées du Nord et, après la chute des Etats mongols de la Volga, toute la Sibérie jusqu'à l'océan Pacifique. Les Saintes Ecritures furent traduites dans les langues des différents peuples asiatiques et du Nord-Est de la Russie à partir du XIV^e siècle, quand le grand missionnaire — St. Etienne de Perm (1340-1396) — évangélisa la vaste contrée des Zyrianes.

Pierre KOVALEVSKY.

Institut de Théologie Orthodoxe.

(7) KOMAROVITCH, *La légende de Kitège*, Moscou, 1936, p. 165.

CLASSIFICATIONS

DES MESSIANISMES BRÉSILIENS

Définition du « messianisme »

LE terme « messianisme » signifie habituellement « croyance messianique » et « mouvement messianique », c'est-à-dire qu'il est employé pour désigner deux faits différents. Deux exemples brésiliens peuvent illustrer la différence.

Pendant les XVIII^e et XIX^e siècles, nombre de personnes se refusaient à croire à la mort du roi D. Sébastião (roi du Portugal tué en 1578, dans la bataille d'Alcacer-Kibir) et attendaient son retour. L'existence de nombreux sébastianistes est signalée dans les provinces de Rio de Janeiro, Bahia, Minas Geraes, mais ils ne formaient ni groupes, ni associations, n'ayant en commun que leur croyance ; aucun mouvement ne fut jamais signalé dans ces provinces. Par contre, dans la province de Pernambuco, la même croyance donna lieu à deux mouvements messianiques dans la première moitié du XIX^e siècle, ceux de Santa de Pedra (Sainte de Pierre) et Pedra Bonita (Pierre Jolie).

Au début du XX^e siècle, tous les paysans des Etats de Paranà, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, dans le sud du pays, attendaient le retour du « Moine » João Maria, leur « saint » régional. Cette croyance a donné lieu, dans l'Etat de Santa Catarina, de 1912 à 1916, au grand mouvement du Contestado, alors que dans les Etats de Paraña et de Rio Grande do Sul rien ne s'est jamais éveillé.

Il ne faut donc pas confondre croyance et mouvement messianiques, bien que le mouvement ne puisse pas exister sans la croyance.

D'après l'étude de cas concrets, nous dégageons les éléments principaux de la croyance : 1) des conditions sociales pénibles pour une collectivité ; 2) le désir d'un changement social, exprimé par l'espoir qu'un héros ou un « saint » rétablira le peuple dans ses conditions préalables de bonheur, ou le conduira au Paradis Terrestre ; 3) l'attente de l'arrivée de ce héros, saint ou émissaire divin.

Hans Kohn l'avait déjà remarqué : la croyance messianique ne se perd pas en spéculations théoriques sur l'avenir, ne médite pas sur des thèmes religieux, mais exprime un désir de rénovation du monde profane ; la croyance religieuse est comprise comme un remède contre les maux sociaux qui affligent le groupe et c'est cette fonction qui permet le déclenchement du mouvement messianique. Cependant, la croyance seule n'est pas suffisante pour déclencher des mouvements, même dans des conditions de vie très pénibles pour les fidèles. Le mythe ne fait que révéler l'existence d'une tension latente, que d'autres facteurs réveilleront.

Les éléments constitutifs du mouvement sont : 1) la souffrance d'un groupe social ; 2) le mythe ou la croyance messianique ; 3) l'apparition d'un leader charismatique ; 4) l'activité du groupe sous le commandement du leader, pratiquant les techniques sacrées en vue d'obtenir le changement des conditions pénibles de vie.

Le mouvement a donc un caractère essentiellement constructif et transformateur. Hans Kohn le définissait déjà comme « une force agissante, vivante et pratique ». Le mouvement est un instrument employé pour améliorer une situation sociale pénible, il est une arme surnaturelle pour réduire une réalité sociale implacable, et découle des fonctions pragmatiques que la religion possède dans le groupe en question.

Le terme « messianisme » recouvre ainsi deux faits différents : 1) une force latente — la croyance ; 2) une force vivante et agissante — le mouvement.

Dimensions d'une sociographie.

D'après la distinction précédemment établie, ce n'est pas la localisation et le rayonnement des seuls mouvements messianiques qu'il faut étudier, mais aussi ceux de la croyance.

On trouve au Brésil les mythes messianiques suivants :

- A. — Croyances natives des Indiens ;
- B. — Croyances natives mélangées au christianisme sous sa forme catholique ;
- C. — Le mythe sébastianiste ;
- D. — Mythes chrétiens :
 - a) Croyance au retour du Christ :
 - 1) Forme catholique ;
 - 2) Formes protestantes ;
 - b) Croyance au retour du P. Cicero ;
 - c) Croyance au retour du « Moine » João Maria ;
- E. — Croyances catholiques mélangées au spiritisme.

Voici la distribution spatiale et temporelle de ces mythes.

I. — La croyance native au retour du héros culturel existait surtout parmi les tribus tupi-guarani. Au temps de la découverte du Brésil, ces tribus se trouvaient sur le littoral du pays. Elles en furent chassées très tôt et se réfugièrent, à partir du XVII^e siècle, dans les forêts de l'intérieur du pays, et réussirent à maintenir à peu près intacte leur culture (done leur mythologie) ; ces tribus habitent maintenant en Amazonie, et aussi dans les Etats de Mato Grosso et Goiás.

II. — La croyance syncrétique a fait son apparition sur le littoral du pays peu après le début de la colonisation, sous le nom de Santidade ; puis elle paraît avoir disparu. On la retrouve en Amazonie pendant le XIX^e siècle, mais elle semble aujourd'hui éteinte.

III. — Le mythe sébastianiste s'est répandu au Brésil pendant le XVII^e et le XVIII^e siècle ; on signale des adeptes dans les provinces de Pernambuco, Bahia, Minas Geraes, Rio de Janeiro. Cette croyance disparaît peu à peu à la fin du XIX^e siècle ; elle n'existe plus au début du XX^e siècle.

IV. — Le mythe du retour du Christ, sous sa forme catholique, est largement répandu dans toutes les couches de la population du pays, du nord au sud. La forme protestante existe parmi les protestants.

V. — Le mythe du retour du P. Cicero est signalé dans les Etats suivants : nord de l'Etat de Bahia, Etats de Alagoas, Sergipe, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, sud-est du Maranhao et nord de Goiás, c'est-à-dire nord-est du pays. Il est très important encore aujourd'hui, et date de la mort du P. Cicero, en 1936.

VI. — Le mythe du retour du « Moine » João Maria se retrouve dans les Etats de Parana, Santa Catarina et Rio Grande do Sul (sud du pays). Il date de la disparition du « saint » vers 1908 et est encore très vivant.

VII. — La croyance mixte catholico-spirite s'infiltre partout où il y a des adeptes des sectes résultant d'un syncrétisme entre ces deux religions.

Les croyances messianiques ne se relient pas entre elles ; celle qui se développe difficilement dans un endroit déterminé peut atteindre ailleurs un rayonnement très vaste ; elle est limitée par la distance que les fidèles peuvent couvrir sans trop de fatigue, en marchant à pied ou à cheval. Ces croyances restent attachées aussi au milieu socio-culturel où elles naissent ; les croyances au P. Cicero et au « Moine » João Maria, par exemple, n'atteignent pas le littoral, elles restent attachées à la culture paysanne de l'intérieur.

La croyance au nouveau Christ de Rio de Janeiro, mélange de catholicisme et spiritisme, se circonscrit à cette ville, à sa banlieue et à la ville voisine de Petropolis. La limitation serait due au type de fidèles — petite et moyenne bourgeoisie — qui ne circulent qu'en ville. Petropolis étant la villégiature d'été des gens de Rio, on y trouve un afflux de personnes de toutes les catégories sociales pendant les mois de décembre, janvier, février, fuyant la chaleur de la capitale ; les adeptes qui partent en villégiature apportent avec eux la croyance.

Cet exemple confirme que la propagation de la croyance dépend du rayonnement des fidèles : bien que la capitale soit en communication avec d'autres villes et avec la campagne, la croyance ne se répand que dans les circuits effectués par les adeptes.

Nous ne pouvons donc pas parler de « réseau » de croyances messianiques au Brésil. Elles se trouvent à la manière d'îlots plus ou moins grands, détachés et sans contact les uns avec les autres. Ceci correspond au peuplement de l'intérieur du pays, qui n'est pas un peuplement continu ; il s'est formé à partir de petits îlots séparés de population, qui présente encore aujourd'hui des zones habitées séparées par des étendues à peu près désertes, et sans communication entre elles.

Les croyances ne sont pas cycliques non plus, elles ne se suivent pas dans un ordre déterminé. Elles surgissent en fonction de la religion et des conditions sociales internes spéciales d'un petit groupe local.

Voyons maintenant la localisation des mouvements messianiques, qui ne coïncident pas tout à fait avec la localisation de la croyance.

A. — Mouvements natifs :

a) Au début de la période coloniale (xvi^e siècle), on les retrouve sur certains points de la côte. L'expansion des Tupi-Guarani de l'intérieur du pays vers le littoral, peu avant la découverte du Brésil, est attribuée à un vaste mouvement messianique.

b) On retrouve des mouvements semblables à la fin du xix^e siècle, parmi les tribus apapokuvaguarani, qui habitent la frontière entre le Mato-Grosso et le Paraguay.

B. — Mouvements synchrétiques catholico-indiens :

- a) Ils se manifestent sur la côte à Bahia, Pernambuco, S. Vicente et Maranhao, pendant le **xvi^e** et **xvii^e** siècles, toujours là où il y a contact entre Blancs et Indiens.
- b) On les signale en Amazonie, dans la seule région du Rio Negro, à la fin du **xix^e** siècle.

C. — Deux mouvements sébastianistes ont eu lieu dans la province de Pernambuco, dans la première moitié du **xix^e siècle :**

- a) Santa de Pedra (Sainte de Pierre).
- b) Pedra Bonita (Pierre Jolie).

D. — Mouvements basés sur les croyances chrétiennes :

a) Mouvements qui découlent des grands courants chrétiens :

- 1°. — Catholicisme — il y en a une quantité, mais les plus importants sont :
 - Canudos — nord-est du Brésil, intérieur de Bahia ;
 - Joazeiro — nord-est du Brésil, intérieur du Ceará ;
 - Contestado — sud du Brésil, intérieur de Santa-Catarina.

2°. — Mouvement des Mucker — mouvement protestant, dirigé par une femme de secte évangélique, qui se développa exclusivement parmi les colons allemands et leurs descendants — Colonia S. Leopoldo, Etat de Rio Grande do Sul, sud du Brésil.

b) Mouvements qui découlent de la croyance aux « saints » brésiliens :

1°. — Dans le nord-est du pays, plusieurs petits mouvements animés par des individus qui étaient la réincarnation du P. Cicero (à partir de 1936, date de la mort de celui-ci).

2°. — Dans le sud du pays, petits mouvements animés par des « envoyés » du « Moine » João Maria, à partir de la disparition de celui-ci (vers 1908).

E. — Mouvements catholico-spirites — plusieurs petits mouvements, soit dans les villes, soit dans l'intérieur du pays. Le plus connu est celui de la capitale, Rio de Janeiro, autour d'un leader (Yokaanam) qui réincarne le Christ ; ces mouvements datent tous du **xx^e siècle.**

Cette classification a pour critère la religion à laquelle appartiennent les mouvements ; ce sont les données les plus faciles à repérer et à vérifier. Les relations socio-culturelles impliquées n'ayant encore été qu'imparfaitement étudiées, nous ne pouvons pas les prendre pour critère de classification.

Ainsi que la croyance, les mouvements intéressent les habitants d'une région déterminée et ne se répandent pas au delà. Le rayonnement de la croyance est plus vaste que celui du mouvement. Trois mouvements seulement ont intéressé une surface presque aussi grande que la croyance : Canudos, Joazeiro et Contestado. Le mouvement actuel de Yokaanam couvre aussi à peu près la même étendue que la croyance.

Nous ne pouvons donc parler ni de « réseau » ni de « cycles » par rapport aux mouvements messianiques brésiliens ; ils ne passent pas d'une région à l'autre (les mouvements de l'intérieur n'atteignent pas le littoral, par exemple), et ils ne se suivent pas dans un ordre déterminé. Ils surgissent là où le mythe et les circonstances particulières de la vie sociale en fournissent le « background » nécessaire, et n'intéressent que le groupe soumis aux circonstances en question ; ils dépendent des mécanismes internes de la vie dans les différents groupes sociaux, plus que de facteurs extérieurs tels que la diffusion.

Typologie des personnages messianiques.

La description courante d'un personnage messianique est celle d'un être extraordinaire, doué d'attributs héroïques ou sacrés, dont les fidèles attendent le retour et qui doit apporter avec lui soit le bonheur, soit une amélioration importante de la vie sociale.

En vérité, ce concept couvre deux types un peu différents de personnages. Dans le mouvement du *Contestado*, João Maria prêche l'arrivée prochaine du Paradis Terrestre, mais ne prend aucune initiative pour mettre en marche le procès de transformation sociale ; au contraire, il conseille l'obéissance envers les autorités constituées et il n'admet pas le rassemblement des fidèles autour de lui ; il les fait disperser après le prêche. João Maria mort, les adeptes attendent son retour.

Quelques années plus tard, José Maria est reconnu comme l'envoyé de João Maria ; il déclenche le mouvement messianique, la « guerre sainte » pour transformer le monde profane en monde sacré, et il installe de nouveaux rapports socio-politiques entre les fidèles, dont il est l'arbitre et l'autorité suprême. Les fidèles le suivent, mettent en pratique ce qu'il ordonne, reconnaissent son pouvoir absolu.

La distinction que le mouvement du *Contestado* nous impose entre deux personnages divers, correspond à celle que P. Alphanéry voyait entre « prophète » et « messie » : alors que les relations des prophètes avec les fidèles ne durent que le temps de la prédication, les fidèles se dispersant après celle-ci, le messie domine toute la vie des fidèles (économique, politique, sociale, familiale), établissant un « nouveau règne » dont il est le chef.

Le prophète messianique (Alphanéry l'appelle aussi « pré-messie ») : 1) c'est un envoyé divin ; 2) ses dons ne viennent pas d'une institution religieuse, mais directement de la divinité et il l'affirme au moyen d'actions extraordinaires ; 3) il annonce aux fidèles la venue du Paradis Terrestre ; 4) mais il n'agit pas pour réaliser cette arrivée ; 5) il ne domine pas toute la vie des fidèles et ne fonde pas de « nouveau règne » ; 6) ses relations avec les fidèles ne durent que le temps de la prédication, après celle-ci les fidèles se dispersent ; 7) il annonce son propre retour, ou l'arrivée future d'un « messie ».

Le messie : 1) c'est un envoyé divin ; 2) ses dons ne viennent pas d'une institution religieuse, mais directement de la divinité et il l'affirme au moyen d'actions extraordinaires ; 3) il apporte aux fidèles les techniques religieuses propres à installer sur la terre l'Age d'Or (« guerre sainte », rituels divers, etc.) ; 4) il agit pour que le « nouveau règne » arrive ; 5) il domine donc toute la vie des fidèles, qu'il dirige vers ce but ; 6) il inaugure de nouveaux rapports sociaux et il est le chef absolu du rassemblement ; 7) les fidèles voient en lui le messie arrivé.

La distinction entre « prophète messianique » et « leader messianique » correspond donc à la distinction entre « croyance » et « mouvement messianique » : la simple croyance ne cherche pas à transformer la réalité existante, elle est prêchée et répandue par les « prophètes messianiques » ou « pré-messies » ; le mouvement s'attaque à la réalité sociale existante, il construit une nouvelle forme de vie en groupe et son chef est le « leader messianique » ou « messie ».

Dans les mouvements brésiliens, le même individu prend parfois d'abord le rôle de prophète, pour assumer ensuite le rôle de messie. Le cas de Antonio Conselheiro est typique : il va en pèlerinage d'un côté et de l'autre, tout seul, prêchant la pénitence et annonçant des catastrophes, ainsi que l'arrivée du « Règne ». Puis il abandonne le nomadisme, prend la tête d'un groupe d'adeptes se dirige vers un lieu presque inaccessible de la brousse pour y fonder la « ville sainte » de Canudos, dont il est le chef suprême. Le pré-messie se transforme ici en messie sans solution de continuité entre les deux stades.

Dans le mouvement du *Contestado*, au contraire, João Maria, le pré-messie, annonce sa disparition mais promet de revenir. Il meurt vers 1908 et trois ans plus

tard José Maria annonce qu'il est l'envoyé du « saint » disparu. Il y a un hiatus de temps entre le pré-messie et le messie.

Cependant, même dans le cas où il n'y a pas de solution de continuité, les deux phases restent entièrement distinctes ; il est donc utile d'en reconnaître la différence. Nous avons au Brésil une quantité de « prophètes » qui parcourent les zones peu habitées de l'intérieur, organisant des neuvaines, prêchant l'arrivée des temps nouveaux ; ils raniment toujours la croyance mais relativement peu nombreux sont ceux qui arrivent au stade de « leader messianique » et déclenchent un mouvement.

En plus de cette classification qui avait pour critère la différence de relations sociales entre les deux personnages messianiques et les fidèles, nous pouvons en établir une autre d'après le rôle qu'ils jouent — c'est-à-dire d'après la figure qu'ils réincarnent ; nous suivons donc ici un critère religieux. Il n'y a pas de raison de distinguer « pré-messie » et « messie » sous cet angle. Nous aboutissons à une nouvelle classification :

I. — Prophètes et leaders qui incarnent une divinité.

A. — Dans les tribus natives, les « pagés » peuvent réincarner des héros culturels ou des ancêtres de la tribu.

B. — Les Christ :

a) Dans les mouvements indiens syncrétiques, le leader est toujours un « nouveau Christ ».

b) Dans quelques mouvements paysans de fonds catholique, le leader est assimilé au Christ :

1°. — Antonio Conselheiro était appelé Bon Jésus.

2°. — P. Cicero.

c) Dans l'unique mouvement de fonds protestant, le leader religieux est une femme qui réincarne elle-aussi le Christ.

d) Dans les mouvements de syncrétisme entre le catholicisme et le spiritisme, le leader est parfois la réincarnation du Christ, comme Yokaanam.

C. — Les « saints » : dans plusieurs mouvements catholiques ou catholico-spirites, le leader est la réincarnation d'un « saint » et non du Christ lui-même : St. Benoît, St. Joachim, St. Michel, etc. Parfois le leader réincarne un des « saints » régionaux brésiliens, de « canonisation populaire », le P. Cicero ou le « Moine » Joao Maria.

II. — « Envoyés divins » ou « émissaires célestes ».

A. — Dans les tribus natives, il y a parfois des leaders qui ne réincarnent pas un personnage sacré, mais qui, tout en restant eux-mêmes, sont inspirés par une divinité qui leur donne des pouvoirs extraordinaires.

B. — Dans les mouvements basés sur le mythe sébastianiste, les leaders ne réincarnent ni le Christ, ni un saint, ni D. Sebastião ; ils sont simplement des « envoyés » du Roi Enchanté, mais doués de pouvoirs extraordinaires.

C. — Dans quelques mouvements catholiques, les leaders sont des « hommes sanctifiés », doués de pouvoirs exceptionnels et inspirés par un saint ou par Dieu, mais ne les incarnant pas. João Maria, Beato Lourenço et d'autres en sont des exemples.

Messianismes-millénarismes et religions non-chrétiennes.

Croyance et mouvement messianiques, comme nous le voyons d'après les exemples brésiliens, peuvent se retrouver dans n'importe quelle religion, aussi bien dans les grandes que dans celles des peuplades « primitives ».

Arie van Deursen, par exemple, dans son livre *Der Heilbringer*, étudie chaque type de héros culturel des mythes des Indiens nord-américains. Ce héros, mi-divin, mi-humain, est envoyé par le dieu suprême comme un créateur ; il peuple la terre d'hommes et d'animaux, il donne les lois et enseigne tout ce qui est utile à la vie. La croyance au retour du héros existe aussi parfois et c'est alors que le mythe prend tournure messianique. L'auteur montre que la croyance existe parmi plusieurs tribus nord-américaines, clairement formulée ou entretenue d'une manière vague. Elle est parfois associée à la destruction du monde, mais est toujours accompagnée de la croyance que le retour du héros apportera une amélioration du monde profane. Dans certains cas, cette attente détermine des révolutions : des chefs se présentent comme l'incarnation du héros culturel et déclarent apporter aux adeptes l'Age d'Or.

Alfred Métraux a montré dans ses ouvrages l'existence de ces mêmes mythes en Amérique du Sud, et l'occurrence de mouvements messianiques un peu partout là où ces mythes existent.

Parmi les Indiens brésiliens tupi-guarani, la légende du retour du héros culturel, qui guidera les Indiens vers la Terre sans Mal, est associée à l'idée de la fin catastrophique du monde.

Corrélations socio-culturelles.

I. — Contre-acculturation.

Aux Etats-Unis, les travaux sur la Ghost Dance Religion ont amené à la conclusion que le contact culturel était un facteur important dans le déclenchement d'un mouvement messianique ; celui-ci serait une réaction contre la pénétration des éléments de la culture blanche dans le complexe de la culture native.

Nous avons, au Brésil, des mouvements messianiques indiens antérieurs au contact avec les Blancs ; les vicissitudes de l'implantation de la culture occidentale n'en sont donc pas responsables. Néanmoins, des mouvements purement indiens de l'époque post-colombienne, qui suivent le même cours que des mouvements antérieurs, présentent des traits de contre-acculturation (interdiction de porter les vêtements des Blancs, de manger du sel, de boire de l'eau de vie, etc.), c'est-à-dire qu'ils manifestent quelque opposition à la culture des Blancs. Mais ces mouvements se sont produits parmi les Apapokuva-Guarani, dont le contact avec les Blancs n'a existé que dans le passé, au XVII^e siècle.

Est-ce qu'on peut classer ces mouvements natifs comme contre-acculturatifs, alors que l'acculturation se définit justement par le contact prolongé entre deux cultures différentes ? Le seul rejet des éléments de la culture occidentale peut-il indiquer un phénomène de contre-acculturation ? La réponse nous paraît négative, ou alors il faut définir de manière différente le concept d'acculturation.

Les Apapokuva-Guarani ne réagissent pas contre la culture blanche quand ils partent vers la Terre sans Mal ; leur impulsion vient de l'intérieur de leur culture tribale, et non de l'extérieur, comme l'ont reconnu des spécialistes tels que Nimuendaju, Alfred Métraux et Egon Schaden. Le tour pessimiste que cette

culture possédait déjà, avant l'arrivée des blancs, et qu'on remarque notamment dans les mythes catastrophiques sur la fin du monde, rend possible l'activité des « pagés » et la recherche de la Terre sans Mal ; de là l'existence de mouvements messianiques avant le contact avec les blancs. Un tel contact a sans doute accentué le pessimisme, mais il ne l'a pas créé. Les mouvements messianiques en question ne peuvent pas être considérés comme des phénomènes de contre-acculturation ; ils doivent être attribués aux « patterns » religieux et mentaux de ces tribus et peuvent exister sans un contact préalable des cultures tribales avec la culture occidentale. Ils ne dépendent pas du choc culturel, mais des conditions religieuses et sociales internes de la tribu.

II. — *Acculturation.*

Les mouvements synchrétiques brésiliens tels que celui de la Santidade à Bahia (XVI^e) et ceux des tribus amazoniennes (XIX^e) pourraient paraître contre-acculturatifs, puisqu'ils prêchent que les Blancs seront les esclaves des Indiens. Cependant nous ne sommes plus ici au niveau des éléments culturels, mais au niveau de la structure socio-politique, et la réaction n'est pas contre la culture, mais contre la situation de domination-soumission imposée par les Blancs.

En vérité, les Indiens qui prennent part à ces mouvements sont déjà dans une phase positive de l'acculturation, avec l'acceptation des valeurs religieuses blanches, qu'ils mélangent avec les valeurs natives. Les leaders, par exemple, sont toujours des « nouveau Christ », ce qui montre que les anciens mythes tribaux ont perdu leur valeur : le leader ne copie plus le héros culturel de la tribu, il n'est plus un grand « pagé », il est la ré-incarnation de la divinité chrétienne, bien que les rites qu'il commande soient des rites tribaux (la danse sacrée, fumer des herbes spéciales, etc.).

Est-ce qu'on peut parler de contre-acculturation, alors qu'on ne répudie pas les valeurs de la culture blanche, symbolisées par les valeurs religieuses ? La réponse est négative, au contraire de celle formulée par les anthropologues et sociologues nord-américains qui étudièrent la Ghost Dance Religion ; les mouvements synchrétiques brésiliens révèlent un aspect positif de l'acculturation.

III. — *La désorganisation socio-politique.*

Selon les études effectuées sur les mouvements nord-américains, le contact culturel entre Blancs et Indiens détermine presque toujours la désorganisation socio-politique des tribus. Le rejet des éléments de la culture blanche (phénomène de contre-acculturation) symbolise en même temps le désir de revenir à l'ancien mode de vie et à l'ancienne structure tribale. C'est parce que le système de valeurs et le contrôle tribal ne fonctionnent plus d'une manière efficace que le mouvement tenterait une réorganisation socio-politique sur de nouvelles bases.

Georges Balandier attribue la même fonction aux mouvements Ba-Kongo en Afrique Noire : le mouvement messianique réintroduit une nouvelle organisation au sein de sociétés profondément altérées ; c'est un mouvement reconstructif de groupements sociaux en désorganisation.

Les mouvements synchrétiques brésiliens coïncident avec une phase positive de l'acculturation, qui intègre dans une nouvelle synthèse des éléments de la culture blanche et de la culture native, tout cela s'exprimant au niveau de la religion par l'acceptation de valeurs religieuses blanches (le Christ, par exemple), mélangées aux valeurs religieuses natives (la valeur sacrée de la danse par exemple).

Or, ces mouvements ont lieu dans des groupes tribaux désorganisés par le

contact avec les Blancs (les Tupi de la côte brésilienne au XVI^e siècle ; les Arawak, au XIX^e siècle) et nous y trouvons en même temps des manifestations socio-politiques et des germes de nationalisme : on ne répudie pas une culture, on demande le renversement de l'échelle sociale, et on met en pratique les moyens religieux qu'on croit bons pour atteindre ce but. Les Indiens veulent prendre la place des Brésiliens blancs, ceux-ci seront les esclaves de ceux-là. Les Indiens sont les vrais propriétaires des terres, il faut mettre dehors, ou réduire en esclavage, ces intrus que sont les Brésiliens blancs.

Les mouvements syncretiques brésiliens réalisent donc une réorganisation sur le plan culturel ainsi que sur le plan socio-politique ; la première s'exprime par l'aspect positif de l'acculturation qu'on y observe, la seconde par la mise en œuvre de la transformation de la structure socio-politique.

La ressemblance profonde entre les mouvements des Indiens nord-américains, les mouvements sud-africains et les mouvements syncretiques brésiliens nous fait arriver aux remarques suivantes :

1. — Pour les mouvements sud-africains et brésiliens, nous pouvons dire que, là où il y a contact prolongé entre la culture native et la culture blanche, avec désorganisation de la première, accompagnée d'une désorganisation analogue dans le domaine de la structure sociale, le mouvement messianique effectue une reconstruction de la vie native, culturelle et socio-politique, en utilisant un mélange d'éléments des deux cultures.

2. — Puisque le cas nord-américain ressemble tellement aux deux autres, est-ce que sa classification comme « contre-acculturatif » ne serait pas plutôt une conclusion hâtive tirée de la « réaction contre les Blancs » ? Cette réaction n'est pas forcément un phénomène de contre-acculturation, ne signifie pas forcément un rejet de la culture blanche. Est-ce que, sous le masque de réaction contre les Blancs, les Indiens qui ont pratiqué la Ghost Dance Religion n'étaient pas déjà eux aussi dans une phase positive de l'acculturation ? N'avaient-ils pas déjà assimilé une partie de la culture blanche ?

3. — En cas de réponse négative, il faudrait comparer d'un côté les cas sud-africain et brésilien, de l'autre le cas nord-américain, pour arriver à dégager le facteur différent qui produit, dans ce dernier, un phénomène de contre-acculturation qui n'existe pas dans les deux premiers.

IV. — *La transformation politique.*

Dans les mouvements paysans brésiliens, c'est la structure politique qui est en cause ; on ne défend pas une culture, on ne réclame pas le renversement de l'échelle sociale, on veut la substitution des chefs qui sont au pouvoir. Les mouvements sont soit la dernière ressource employée par l'opposition pour faire tomber des chefs politiques qui s'éternisent aux postes de commandement et qui ne remplissent plus leurs devoirs de chefs (les trois grands mouvements paysans en sont très caractéristiques), soit pour donner un chef socio-politique à des communautés désorganisées.

V. — *Reconstruction morale et religieuse.*

Dans le mouvement catholico-spirite de Rio de Janeiro, c'est le genre de vie des fidèles qu'on veut changer ; la vie dans une grande ville est démoralisante, toutes sortes de religions et de sectes s'y affrontent, tous les comportements sont permis. Le mouvement demande la moralisation et même la sanctification de la vie des fidèles, il assimile le Temple (où viennent habiter les fidèles) au Paradis

Terrestre, et il apporte l'unification religieuse : croyances et sectes possèdent une part de vérité par laquelle elles arriveront à l'harmonie ; la religion du Christ de Rio de Janeiro réalise déjà cette harmonie.

Mais ces mouvements n'ont pas encore été étudiés, et ceci n'est qu'une première remarque formulée après un contact fort bref avec les données.

Dans tous les cas présentés, le mouvement messianique apparaît toujours comme une protestation contre un état de choses pénible pour le groupe social et surtout comme une tentative d'y porter remède en utilisant les moyens religieux que possède le groupe ; il s'agit de réduire des tensions dans différents secteurs de la vie sociale et s'y établir un nouvel équilibre.

L'action déclenchée par les mouvements aura des buts variés suivant le secteur qui demande le plus à être modifié. La variété des situations socio-culturelles et politiques en corrélation avec les mouvements messianiques est grande :

1. — Les mouvements seront une réaction contre une tension violente à l'intérieur des groupes et de leur culture, et tenteront de rétablir l'équilibre émotionnel des membres (mouvements natifs purs).

2. — Ils réaliseront un équilibre culturel différent, ainsi qu'une nouvelle organisation sociale, en intégrant les éléments nouveaux dans une configuration culturelle diverse et en réorganisant la structure du groupe (mouvements syncrétiques).

3. — Ils transformeront le scénario politique (mouvements paysans).

4. — Ils réorganiseront la vie morale et religieuse des fidèles (mouvements catholico-spirites).

Aucune des interprétations citées ne peut être étendue à tous les mouvements messianiques en général ; il faut étudier chaque cas pour le classer dans les catégories que nous avons décrites, et pour vérifier s'il n'y a pas lieu de trouver d'autres catégories.

Après avoir classé les mouvements selon les éléments religieux, nous avons essayé de les classer selon leur fonction. Cette dernière classification nous paraît plus satisfaisante d'un point de vue sociologique et posera sans doute moins de « faux problèmes » : le but recherché étant le même, les mouvements qui le poursuivent doivent se ressembler (nous l'avons vu pour les mouvements syncrétiques brésiliens, analogues aux mouvements sud-africains et nord-américains), alors que dans le sein d'une même religion ils peuvent être différents s'ils recherchent des objets différents.

BIBLIOGRAPHIE

- Hans KOHN, « Messianism », *Encyclopædia of The Social Sciences*.
 P. ALPHANDÉRY, « De quelques faits du prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachimisme », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, tome LII, 26^e année.
 Arie VAN DEURSEN, *Der Heilbringer*, Eine Ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern, Groningue, La Haye, J.-B. Wolters, 1931.
 Alfred MÉTRAUX, « Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud », *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman*, 1931, tome II.
 Alfred MÉTRAUX « Messians of South America », *The Inter-American Quarterly*, avril 1941, v. 3, n. 2.
 Egon SCHADEN, *Ensaio Etno-Sociologico Sobre a Mitologia Heroica de Algumas Tribos do Brasil*, Boletim LXI, Antropologia, n. 1, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo, 1946.
 Kurt NIMUENDAJU, *Leyenda de la Creacion y Juicio Final del Mundo Como Fundamento de la Religion de Los Apapokwa-Guarani*, Edicion mimeografiada, traduit par Juan Francisco Recalde, S. Paulo, 1944.
 Georges BALANDIER, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, Presses Univ. de France, 1955.

Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ.
 Universidade de São Paulo.

LES PROFESSIONS DANS LA FRANCE PROTESTANTE en 1868 et 1893

LE petit nombre des protestants français les a souvent poussés à tenter de compenser cette exiguité numérique par la constatation de leur importance réelle dans la vie de la nation, importance de beaucoup supérieure à celle que pouvaient leur valoir leurs minces effectifs. Ce fut, au XVIII^e siècle, pour ne pas remonter plus haut, un argument souvent utilisé par le pasteur Paul Rabaut dans ses essais de négociation avec les autorités locales ou centrales. Son fils Rabaut-Pomier le reprit auprès du gouvernement consulaire et dans son *Annuaire ou Répertoire ecclésiastique à l'usage des Eglises réformées et protestantes de l'Empire français* (Paris, 1807) : on en trouvera de savoureux témoignages dans l'article remarquable, « Le groupe protestant cévenol sous la III^e République », donné par M. André Siegfried au recueil *Protestantisme français* (Paris, 1945). Le rédacteur de l'*Annuaire Protestant* pour 1868-1870 (Paris, 1868), le pasteur Th. de Prat, avait plaisir à faire une constatation semblable :

« Il faut convenir, et nous pouvons à bien des égards nous en glorifier, que la place occupée par le protestantisme dans la littérature et la presse périodique est hors de proportion avec notre force numérique. Cette même proportion se retrouve encore dans les diverses carrières : dans la magistrature, l'armée, la marine, le corps des ingénieurs, le haut commerce et l'industrie, les administrations et les professions libérales, partout nous rencontrons des coreligionnaires en grand nombre et nous pouvons en compter plusieurs parmi les sommités de l'époque ».

Satisfaction naïve, qui se rattachait plus ou moins consciemment à une apologétique par le succès. Elle allait avoir sa contrepartie dans les manifestations anti-protestantes de la fin du siècle. Ernest Renauld écrivait alors dans son *Péril protestant* (II^e édition, Paris, 1899) :

« Le gouvernement a bien su ce qu'il faisait en supprimant du recensement toute mention relative aux cultes. Il a très judicieusement, à son point de vue, empêché le public de constater que calvinistes et

luthériens étaient, proportion gardée, quinze à vingt fois plus nombreux que les catholiques d'origine dans les fonctions publiques, surtout dans les grades supérieurs de la hiérarchie...

Le Parlement est bondé de protestants, que la candidature officielle y a fourrés... Le ministère, en général, en contient plus encore... Dans les bureaux, aux grandes directions, c'est mieux encore...

(*La Question protestante*) est à Paris et dans la France entière, avec des préfetures, des bureaux, des prétoires, des collèges bourrés de sectaires et de propagandistes ».

A rechercher les simples faits, sans vouloir y trouver une occasion de complaisance ni de dénigrement, on aimerait bien avoir plus que de simples impressions sur la situation professionnelle et sociale du protestantisme français. C'est, avec sa contexture familiale à laquelle je consacrerai une prochaine étude, l'un des points de mes recherches. J'ai donné à ce sujet quelques indications, pour Lyon et les départements du Midi, dans mon *Protestant français*, d'après le recensement de 1851. Mais j'ai dit dans une note précédente que des destructions regrettables empêchaient de tirer de ce dénombrement un tableau d'ensemble, et détaillé, de la France non catholique. Depuis les débuts de la Troisième République, la colonne confessionnelle a disparu des recensements quinquennaux, et sans qu'y soient pour rien les intentions prêtées par Ernest Renauld au gouvernement d'alors. Nos provinces de l'Est sont, encore de nos jours, privilégiées à cet égard, comme l'a rappelé une étude de M. F. Dreyfus. Mais, quelle que soit leur importance dans le protestantisme français, elles présentent une situation très particulière. Trouverons-nous ailleurs, et d'abord en ce qui concerne un passé assez récent, quelques éléments pour une connaissance un peu précise de cette situation professionnelle et sociale du protestantisme français ?

J'en ai cherché dans les listes de membres des Conseils directeurs et de conseillers presbytéraux des Eglises protestantes, données, de temps en temps, par l'*Annuaire protestant*, d'une périodicité d'abord assez incertaine, et qui, publié par la suite tous les deux ou trois ans, l'est maintenant chaque année (actuellement en deux recueils concurrents, le vieil *Annuaire Protestant* de la Librairie Fischbacher et la *France Protestante* de la Fédération Protestante de France). De temps en temps : ces recueils ne donnent plus présentement de listes de conseillers presbytéraux, et ils ne l'ont fait qu'assez rarement dans le passé. C'est le cas pour ceux de 1868-1870 et de 1893 (*Annuaire du Protestantisme français*, publié par le pasteur Edmond Davaine. Paris, 1893), dont je me servirai dans la présente note. Ces dates ne sont pas mauvaises pour les coups de sonde auxquels je dois me borner, car elles correspondent à la fin du protestantisme traditionnel et à l'établissement du protestantisme que l'on peut dire contemporain. L'absence, dans le second *Annuaire*, des Eglises d'Alsace et de Lorraine permet de mieux souligner la place qu'elles tenaient avant l'annexion.

Les documents que nous allons étudier sont malheureusement de valeur très limitée pour la sociologie même la plus modeste. Chacun

d'eux ne présente que quelques milliers de noms, ce qui constitue un échantillonnage bien faible pour un corps social d'environ 800.000 personnes. D'autre part ces noms ne sont le plus souvent pas suivis d'une indication de profession, pour des raisons que nous allons dire. Enfin, ils ne prétendent point donner une représentation exacte, au point de vue social, des communautés protestantes. *Sanior et melior pars*, une élite : ce fut toujours la définition des conseils directeurs des communautés protestantes. Les auteurs appartenant à ces communautés reprochent volontiers d'avoir changé la constitution ecclésiastique réformée aux dispositions des Articles Organiques qui prescrivaient l'élection comme conseillers ou « anciens » de personnages choisis parmi les plus gros contribuables de chaque Eglise, les électeurs étant d'ailleurs également pris parmi les plus fort imposés. Mais, outre que ces Articles, — je crois l'avoir montré dans mon *Histoire ecclésiastique des réformés français au XVIII^e siècle*, — exprimaient les désirs d'une bourgeoisie parisienne qui eut une part prépondérante à leur rédaction, Calvin lui-même n'avait pas eu une conception bien différente de son Consistoire genevois. Les qualités proprement religieuses exigées des membres laïques de ce conseil étaient assez modestes : « certaines personnes de bonne vie et de bon témoignage entre tous les fidèles, pareillement de bonne constance et qui ne soient pas aisés à corrompre », disent les Articles de 1537 ; « gens de bonne vie et honnête sans reproche et hors de toute suspicion, surtout craignant Dieu et ayant bonne prudence spirituelle », d'après les Ordonnances de 1541. Lorsqu'en 1547 le Réformateur rédige les Ordonnances pour les Eglises de campagne, il stipule que « la plus saine et meilleure part des paroissiens » de chaque Eglise élira pour remplir les fonctions des anciens, des « gardes » choisis comme « gens de bien et craignant Dieu ». Mais ces anciens, — et on ne l'indique pas ordinairement, — étaient aussi des « commis » du gouvernement, ses représentants auprès des pasteurs, des fonctionnaires chargés d'assurer la mainmise de l'Etat sur les choses ecclésiastiques. Il en allait d'ailleurs de même à Zurich, à Bâle, à Strasbourg. Dans tous les pays où le protestantisme l'avait emporté, une place était réservée dans ses Conseils aux représentants de l'autorité : il en était par exemple ainsi, à la fin du XVI^e siècle, dans le Consistoire de Nîmes, ville protestante. Cette Eglise, il est vrai, avait eu le scrupule d'y faire représenter les quatre « échelles » sociales entre lesquelles était répartie la population. Mais bientôt la catégorie des « notables » prit une telle importance dans ces conseils presbytéraux que l'on disait couramment « les anciens et notables ». Il est vrai qu'au XVIII^e siècle, dans les Eglises « du Désert », le danger écarta parfois les bourgeois des fonctions d'anciens, ce qui permettait à des pasteurs « distingués » de parler de la « racaille » des synodes. Mais les Eglises de villes, en dehors du Midi, imposèrent, explicitement ou non, des conditions sociales à l'élection comme ancien : celle de la Rochelle refusait cette fonction aux « ouvriers mécaniques », ayant été entendu, après délibérations, que les horlogers et bijoutiers, nombreux dans cette ville, n'étaient pas tout à fait tels, car « il est des travaux de main qui exigent des lumières et du mérite, ce qui rapproche l'ouvrier de ceux exerçant arts libéraux, s'il ne les confond

pas du moins à beaucoup d'égards ». Par là, les membres du Consistoire reconstitué à Paris en 1803 étaient parfaitement dans la tradition de ces conseils lorsque se tint entre le Premier Consul et eux la conversation ainsi rapportée par Marc Auguste Pictet :

« Vous venez d'élire votre consistoire à Paris. Vous l'avez fort bien composé : des sénateurs, des conseillers, des tribuns. — Oui, citoyen Consul, nous avons cherché à entourer de considération personnelle une institution sur laquelle repose notre constitution ecclésiastique. Nous y avons aussi mis des négociants de premier mérite. — Oh oui ! vous l'avez fort bien composé en effet ! ».

Nos Conseils presbytéraux de 1868 représentent une élite sociale. Il n'en est pas très différemment de ceux de 1893, bien que l'on puisse y discerner le glissement général à l'intérieur de la bourgeoisie, de la classe supérieure à la classe moyenne. Des préoccupations semblables poussaient enfin à n'indiquer, comme profession, que celles qui étaient les plus distinguées, souvent à décorer des emplois modestes de noms flatteurs. Il fallait indiquer ces limites de notre documentation : elle donnera surtout des vues sur la partie « supérieure » du protestantisme français aux époques considérées.

Répartition sociale

La noblesse.

Une constatation s'impose à dresser les fichiers sur lesquels je travaille : c'est le nombre important de noms à particule, d'apparence nobiliaire, une centaine à peu près pour les Conseils presbytéraux de 1868 ; la proportion reste assez considérable en 1893, et également, pour une période très proche de nous, dans la liste de cotisations publiée en 1939 par l'« Association en vue de favoriser les familles nombreuses des ministres du culte protestant », liste très riche (près de 8.000 noms), étalée sur les milieux les plus divers (les dons vont de 2 francs à plusieurs milliers), mais sans indications de caractère professionnel. Très peu de noblesse titrée ; de nombreux noms de petite noblesse locale (principalement Cévennes et Sud-Ouest), gentilshommes campagnards dont un proverbe disait « Nobles des Cévennes, trois dans un œuf, Monsieur de l'Œuf, Monsieur de la Peau et Monsieur de la Coque », mais qui contribuèrent à sauver les noyaux protestants au milieu desquels ils vivaient ; noblesse « de terre » ou « d'alliances » du XVIII^e siècle, plus contestable mais prouvant au moins l'appartenance à la haute bourgeoisie régionale. Signalons les plus notoires de ces noms :

Alsace. De Bussière et Renouard de Bussière, de Dietrich, de Durckheim-Montmartin. En 1939 : de Colstoun et de Reure à Strasbourg, de Neufville à Colmar.

Lorraine. En 1893, de Langenhagen (Nancy) et Reboul de la Jaillièrre (Vesoul) ; en 1939, de Muhl à Nancy, du Camper, de Cazenove, de Ladébat et de Turckheim à Lunéville (grosse ville de garnison).

Lyonnais. En 1868, Frossard de Saugy (Lyon) ; en 1893, de Riaz (Lyon), Hoffmann

d'Orville (Saint-Etienne) ; en 1939, pour Lyon, des de Watteville et un de Rougemont, d'origine suisse, un Favre de Thierrens, qui vient de Nîmes.

Dép. de la Drôme. Pour 1868, un pasteur de Magnin, d'origine ardéchoise, un de Bouillaune de Lacoste ; pour 1893, de Lacoste et de Latour.

Vivarais. Pour 1868 et 1893, Ollier de Marichard ; pour 1893, Boissy d'Anglas, Colomb d'Aldebert, de Brézenaud, de la Condamine.

Provence. En 1868 et en 1893, de Gasparin (Orange) et de Sacornin (Lourmarin) ; des étrangers, Foelsch de Frisch (Marseille) et baron de Schérer (Nice). En 1893, le pasteur de Robert, de Mérimond, vient de l'Ariège. En 1939, des Issarts et Bussy de Boisset à Avignon ; à Marseille, des de Cazalet et de Cazenove, qui sont du Gard, comme les Mourgue d'Algue et les de Raissac.

Cévennes. En 1868, des de Manoël, de Manoël-Saumane et de Manoël-Nogaret, de Coehorn (d'une famille diversement célèbre), d'Estienne, de Darvieu, de Nogaret, du Mazellet, d'Espinassous, Chastanier de Boisset, le comte Pelet de la Lozère, descendant du Conventionnel, un de Pelet (d'une très vieille maison), un baron de Roquedols. En 1893, de Coehorn, Randon de Grolier, de Sablet.

Nimois. En 1868, de Clausonne, de Milhaud, Meynier de Salinelles. En 1893, Maroger de Rouville, Pairaube de Gailhault.

Montpelliérain. En 1893, d'Aygalliers (d'une famille cévenole connue par la guerre des Camisards), de Marveille (même origine), de Rouville, Bros de Puechredon, des Hours-Farel, Cazalis de Fondouce, Gervais de Rouville. En 1939, Teissier du Cros, d'Albis, de Rouville, de Richemond, de Grenier (de l'Ariège), Beaulard de Lenaizan, une vicomtesse d'Adhémar (d'une très ancienne maison).

Dép. du Tarn et de l'Aveyron. Pour 1868, Barreau de Muratel, de Ferré, de Barrau, de Comte, de Falguerolles, Prat de Lestang, du Grès, Dupin de Saint-André, de Gazel de Laremborgue, Petit de Latour, de Carbon. L'annuaire de 1893 permet d'y ajouter un de Galtier de Larroque.

Comté de Foix et Pyrénées. Le Comté de Foix est le pays des gentilshommes verriers protestants. Pour 1868, je trouve dix conseillers presbytéraux de cette région dont c'est l'origine ; huit en 1893. Deux familles sont encore de nos jours particulièrement représentatives, avec leurs multiples branches, les de Robert et les de Grenier. Voici, pour le seul Conseil de Sabarat, un de Grenier, un de Grenier-Fajal, un de Robert, un d'Ounous ; en 1893, on y trouvera aussi un de Marveille. A Gabre, un de Robert-Garils en 1868 et en 1893 ; un de Robert-Labarthe en 1893. Je note aussi un de Verbizier-Podeluc aux Bordes-sur-Arize en 1868 ; un d'Ounous et un de Larlenque en 1868 et 1893 à Saverdun, auxquels s'ajoute un de Madrou en 1893. Un de Prat à Mazères, un général de Gaja à Pau en 1868. A la même date un d'Amboix au Mas-d'Azil, d'une noblesse plus riche sinon plus vieille que celle des gentilshommes-verriers. En 1893, un d'Espaux à Salies-de-Béarn.

Montalbanais. En 1868, un ancien ministre de Louis-Philippe, M. de Malleville, et son neveu, le comte de Preyssac ; en 1893, de Bergis d'Ounous, Mila de Corbarieu, de France. La liste de 1939 signale à Réalville des de France, de Ferré, Desclaux de Lacoste.

Toulouse. En 1893, un colonel baron Rey. Un Courtois de Vicoise appartient à la noblesse de banque.

Gascogne. Nouveau centre de gentilhommerie protestante. Pour 1868, à Lafitte, un de Maleprade ; à Tonneins, un de La Bruyère ; à Nérac, un Dupré de Pomarède, un d'Andiran, un de Bridiers de Villemor. Pour 1893 : à Nérac, de Bridiers de Villemor, de Villemor, à Bergerac, du Peyrou ; à Eymet, de Cartier ; à Montcaret, de Vernejoul, de Ferrière ; à Montflanquin, de Védrines, de Lacaussade ; à Lafitte, de Maleprade ; à Agen, de Mandrot.

Guyenne. La ville de Bordeaux n'avait pas en 1868 de conseillers presbytéraux nobles (en 1893, un Desclaux de Lacoste et un de Luze), mais on trouvait quatre dans les environs, un de Vielcastel et un de Briançon à Sainte-Foy, un de Frontin à Port-Sainte-Foy, un de Montplaisir au Fleix. Parmi les cotisations de 1939, je note à Bordeaux : Angliviel de la Baumelle (de Valleraugues, en Cévennes), de Bethmann, de Falguerolles, plusieurs de Luze, d'Oberkampf, un comte du Vivier, deux marquises du Vivier, dont une née d'Oberkampf.

Ouest. Pour 1868, de Bourdage (Angoulême), Dubois de Saran (Niort), de Franquefort (Ile de Ré), de Vermont (Ligners), de la Douespe (Pouzauges). Pour 1893, Meschinot de Richemont (la Rochelle), de Vermont (la Tremblade), des Ménards (Saintes), de Clairvaux (Beaussais).

Centre. Un seul conseiller presbytéral noble en 1868, M. de Gaultier de Biauzat (Clermont-Ferrand). En 1893, un de Montadin, à Nevers, et un comte de Waldner à Moulins.

Pays de la Loire. Trois étrangers en pays en 1868 : un Twent de Rosenberg à Tours, un de Girard de Coëhorn à Blois, le pasteur de Kerpezdron à Mer (gentilhomme breton converti en Angleterre pendant les guerres de l'Empire). En 1893, un d'Ollier à Orléans.

Bretagne et Normandie. En 1868, un de Satgé à Dinan et un de Bellecombe au Hâvre.

Nord. Pour 1868, de Molins (Roubaix), Joly de Bammerville (Saint-Quentin) ; pour 1893, Deloche de Noyelle (Sedan), Béchet de Balan (Charleville).

Paris et environs. La noblesse y est naturellement assez nombreuse. Pour 1868 : le général baron de Chabaud-Latour, Léon de Bussière, Renouard de Bussière, Lafon de Ladébat, baron James Mallet, comte Robert de Pourtalès, baron Henri de Triqueti, baron de Bartholdi, général baron de Berckheim, de Billy, tous à Paris ; un de Leiris à Compiègne. En 1893 (outre Laffon de Ladébat, de Pourtalès, de Bartholdi, de Billy et Léon de Bussière), de Rouville, de Schickler (le banquier et historien, d'origine allemande), de Seynes (d'origine nimoise), de Nordling, de Vivès, de Clermont ; à Mantes, un comte de la Villastreux ; à Versailles, un Angliviel de la Baumelle ; à Beauvais, un Gaillard de Witt, de la famille apparentée à Guizot.

La liste de cotisations de 1939 porte 28 noms nobles pour Paris : d'Amboix de LARBONT, d'Andecy, de Joannis, Aubert de la Rue, Bachesse d'Aragon, de Bary, baron de Berckheim, baronne de Blonay, comtesse de Billy, de Cagny, de Cerjat, Coste de Roemer, baronne de Dietrich, Donnedieu de Vabre, comte de Douville-Maillefeu, comte Jean d'Hauteville, baron Hottinguer, de Juge, baron de Neuflize, baron de Neufville, marquise de Portes, comte de Pourtalès, de Seynes, de Visme de Wegmann, de Lacolombe, comtesse de Lesterp-Beauvais, de Saint-André, de Seynes de Larlenque, baron de Turckheim. A quoi il faut ajouter des de Langenhagen, de Lignerolles, de Vernejoul pour Saint-Germain ; le baron Grand d'Esnon et la comtesse d'Hauteville pour Versailles, cette dernière famille étant aussi représentée au Vésinet.

Classes populaires.

Les « classes populaires » ne sont discernables, dans des listes telles que celles que j'étudie, que par les professions dites inférieures exercées. J'ai dit pourquoi on ne pouvait s'attendre à ce qu'elles fussent représentées d'une manière notable dans les Conseils presbytéraux protestants. Point d'ouvrier se déclarant tel dans celui de 1868. S'en rapprochent le plus 6 contre-maîtres et 14 artisans, parmi lesquels nous distinguerons :

— 2 lithographes, 1 relieur, 1 facteur de pianos, 1 peintre ;

- 1 menuisier, 1 tourneur ;
- 3 forgerons, 1 serrurier ;
- 1 cordier, 1 cordonnier, 1 sellier.

Sur ces 14 artisans, 6 sont des provinces de l'Est, dont sont également les 6 contre-maîtres. Ces chiffres sont trop faibles pour en tirer rien de précis. Du moins tendraient-ils à indiquer que les Eglises, luthériennes et réformées, de l'Est craignaient moins d'avoir et d'avouer des conseillers presbytéraux « du peuple ». Cette classe est un peu mieux représentée, ou signalée, dans les listes de 1893. J'y trouve même deux ouvriers et un carrier, tous trois du Doubs, sept contre-maîtres, chefs d'ateliers, surveillant, maître de chaix, chef-cantonnier et régisseur-caissier (Doubs, Territoire de Belfort, Vaucluse, Gard et Aude). A la catégorie des artisans semblent appartenir à la même date trois mécaniciens, deux tailleurs, un carrossier, un taillandier, un ébéniste, un potier, répartis sur tout le territoire. Mais à Paris, les trois dessinateurs, l'ébéniste, l'ancien lithographe et l'ancien fabricant de fleurs artificielles admis aux fonctions de diacres (soin des pauvres) devaient avoir de quelque manière une situation bien établie. Il va de soi que la liste de cotisations de 1939 ne nous indiquera rien : on ne peut deviner à l'importance ou à la modicité d'un don la condition sociale ou financière du donateur.

Armée et Marine.

Les officiers sont moins nombreux dans nos listes de 1868 qu'on ne s'y attendrait, s'agissant d'un temps où les fonctions militaires étaient particulièrement prisées : j'en compte 28 pour l'armée de terre et 8 pour la marine. On comprend d'ailleurs les raisons de cette rareté relative : encore aujourd'hui il est assez rare que des officiers d'active acceptent d'entrer dans les conseils des Eglises. Aussi bien, sur ces 36 officiers trouvons-nous 17 retraités. Distinguons-y 5 généraux, 10 colonels, officiers supérieurs ou ingénieurs de la marine. Les généraux sont : le baron de Chabaud-Latour, général de division, qui deviendra ministre au début de la Troisième République ; le général de brigade François Dautheville ; le général de Mallet, commandant la subdivision du Cher, à Bourges ; le général d'artillerie S. G. de Berckheim, à Paris ; le général de Gaja, à Pau.

En 1893, je compte dans les divers conseils des Eglises protestantes 49 officiers, dont le général Cahous (il devait être à la retraite, appartenant au conseil de Saint-Hippolyte, dans les Cévennes) et 6 colonels. Un sous-officier en 1868, deux en 1893.

Hommes politiques.

Les listes de 1868 nous donnent les noms de l'ancien ministre Léon de Malleville, des membres ou anciens membres du Corps Législatif général Dautheville (Ardèche), Charles Seydoux (Nord), Jules Pagézy (Hérault), Bacot, Frédéric Dorian (Loire), Coulmann, Alfred Renouard de Bussièrès (Bas-Rhin) et des anciens représentants du peuple Lavallée

et Théophile Delbetz, (un des « Montagnards » de l'Assemblée Nationale de 1848). En 1893, le Conseil Central des Eglises réformées de France, qui les représentait auprès du Ministre des Cultes, comptait, sur quinze membres, trois sénateurs : son président, Edouard Barbey, qui fut ministre de la Marine et vice-président du Sénat ; Gustave Bernard Garriçon, sénateur du Tarn-et-Garonne ; le colonel P.J.E. Meinadier, sénateur du Gard. A cette même date nous trouvons parmi les conseillers presbytéraux trois autres sénateurs, Edmond Claris (Gard), Pierre-Jules Lesouëf et l'industriel Richard Waddington, le frère du ministre (Seine-Inférieure), un ancien sénateur, le filateur Adolphe Noblot (Haute-Saône), et un ancien député, l'agronome Léonce Destremx (Gard).

Nous parlerons à la fin de cette étude des conseillers généraux et conseillers d'arrondissement, des maires et adjoints.

Magistrature.

Seize magistrats en 1868 (sans compter les juges de paix, au nombre de 18). Ce chiffre est modeste mais, là comme pour l'armée, il peut y avoir l'effet d'un souci de neutralité confessionnelle. Point de très hauts dignitaires, à la réserve du premier président de la Cour de Nîmes Emile Teulon. Deux présidents, à Alger et à Lyon ; un conseiller à Rouen ; deux présidents de tribunal à Milhau et Belfort, un vice-président à Nîmes, six juges (dont deux à Strasbourg, un à Wissembourg, un à Montbéliard, un à Aix, un à Perpignan), deux juges d'instruction (Versailles et Constantine), un « ancien magistrat ».

Le total diminue encore en 1893, se réduisant à dix magistrats conseillers presbytéraux. L'entrée dans la magistrature d'assez nombreux protestants, à la suite des démissions provoqués par les « décrets » (contre les congrégations) du 29 mars 1880 n'apparaît donc pas ici, ce qui montre le souci de neutralité dont nous parlions. En 1893, nous trouvons bien dans nos listes un conseiller à la Cour de Cassation, Alfred Monod, mais seulement deux conseillers de Cours d'appel (Nîmes et Rouen), un avocat général (Bordeaux), pour ne pas parler de juges de rang moins élevé ; 15 juges de paix.

Hauts fonctionnaires.

Ils sont un peu plus nombreux, aux deux dates considérées. Je trouve dans les listes de 1868 cinq membres du Conseil d'Etat (les conseillers Darricau, Léon de Bussière, Renouard de Bussière, Frédéric Georges Cuvier, sous-gouverneur de la banque de France, l'auditeur Monnier) et un conseiller référendaire à la Cour des Comptes, le baron F. H. Bartholdi ; trois anciens préfets (le comte de Preissac, F. Parrain et le comte de Durckheim-Montmartin, alors inspecteur-général des lignes téléphoniques) ; deux trésoriers-payeurs-généraux, dont le vicomte Paul de Bussière ; le conseiller de préfecture de la Seine Lafont de Ladébat, l'inspecteur général des Mines de Billy ; six ingénieurs en chef ; le sous-directeur des cultes non catholiques Sayous ; le chef de division de la

Préfecture de Police Mettetal ; un sous-préfet. Au total, 22 noms à inscrire sous ce chef. 12 pour 1893, dont 4 trésoriers-payeurs-généraux, un inspecteur des finances, un préfet, deux ingénieurs en chef, deux inspecteurs des Ponts et Chaussées, un directeur des Tabacs, un secrétaire d'ambassade.

Enseignement supérieur et secondaire.

25 membres des conseils des Eglises protestantes appartiennent en 1868 aux Facultés et à l'Enseignement secondaire. Citons les professeurs de l'Enseignement supérieur, dont certains furent des savants connus ou même illustres :

- *Droit* : doyen Jalabert (Nancy), F. Ch. Rau et Hepp (Strasbourg) ;
- *Sciences* : doyen Boisgiraud (Toulouse) ; Paul de Rouville (Montpellier) ;
- *Médecine* : doyen Ch. Ad. Wurtz (Paris), L. Rigaud et Schutzenberger (Strasbourg), Bruch (Alger) ;
- *Lettres* : doyen Bergmann (Strasbourg), Rosseeuw Saint-Hilaire (Paris) ;
- *Ecoles de pharmacie* : directeur Oppermann (Strasbourg) ;
- *Ecole navale* (Brest) : MacLeod.

Dix membres de l'Enseignement secondaire et un chef de fonderie à l'Ecole des Arts et Métiers d'Aix.

Les chiffres restent à peu près semblables pour 1893. 18 membres de l'Enseignement supérieur :

- *Collège de France* : Jacques Flach ;
- *Droit* : doyen E. Lederlin (Nancy), Jalabert (Paris), Charles de Boeck (Toulouse) ;
- *Sciences* : doyen honoraire Paul de Rouville et doyen Armand Sabatier (Montpellier) ;
- *Médecine* : doyen honoraire J. Benoît (Montpellier), Jules de Seynes (Paris), E. Hecht (Nancy) ;
- *Lettres* : doyen Himly et Charles Waddington (Paris) ;
- *Ecoles de pharmacie* : directeurs Schlagdenhaufen (Strasbourg) et Planchon, (Montpellier) ;
- *Ecole pratique des Hautes Etudes* : Philippe de Clermont ;
- *Ecole Navale* : Sueur ;
- *Ecoles d'Agriculture* : directeur Foex (Montpellier) et Decaillet (Alger).

A quoi il faut joindre l'inspecteur-général Jost et cinq à six professeurs de lycée ou de collège. Nous ne tenons compte ici ni des Facultés de théologie ni de l'enseignement libre. 9 membres de l'enseignement secondaire (1).

(1) Les membres de l'enseignement libre protestant n'appartenaient généralement pas aux Conseils presbytéraux : en 1868, 26 directeurs d'établissement et 91 instituteurs (78 directrices et 89 institutrices).

Fonctionnaires.

J'en trouve pour 1868 une quarantaine, non comptés les hauts fonctionnaires dont il a été parlé. Bornons-nous à indiquer les corps auxquels ils appartiennent, car il y a là des sortes de spécialisations protestantes. Le corps des Ponts et Chaussées est particulièrement représenté en 1868, avec 18 ingénieurs, agents-voyers, conducteurs, membres de services topographiques (y compris un brigadier-cantonnier). On peut y joindre celui des Eaux et Forêts (les inspecteurs baron de Beer et G. Beurnier, le sous-inspecteur Fallot, six brigadiers ou gardes, tous de l'Est). 11 conseillers presbytéraux appartiennent aux Finances, aux Hypothèques, à l'Enregistrement et aux Domaines ; deux aux Préfectures (sans compter l'archiviste du Tarn Jolibois) ; quatre aux Postes, aux Tabacs, aux Poids-et-Mesures ; un est commissaire de police. En 1893, 47 noms (13 aux Finances, Enregistrement, Domaines ; 3 aux Ponts et Chaussées ; 2 bibliothécaires ; un archiviste ; cinq inspecteurs des Eaux et Forêts, etc.). Les chemins de fer sont assez bien représentés à ces deux dates, mais on sait qu'ils échappaient pour la plus grande partie aux services d'Etat.

Professions juridiques, médicales et libérales.

Nous nous contenterons de donner des chiffres, ceux entre parenthèses représentant les listes de 1893, les autres celles de 1868 :

- *avocats* : 18 (11) ;
- *notaires* : 35 (15) ;
- *avoués* : 10 (7) ;
- *greffiers* : 10 (6) ;
- *huissiers* : 1 (2) ;
- *juristes divers* : 5 (3) ;
- *géomètres* : 1 (9).

Les *médecins* sont en 1868 au nombre d'une cinquantaine (34 en 1893) ; 11 pharmaciens (12) ; 5 vétérinaires (1).

Deux *artistes* en 1868, le sculpteur Henri de Triqueti et le graveur P. Girardet (3 en 1893) ; deux *architectes* à la première de ces dates, 3 à la seconde.

Banques et Assurances.

Avec les affaires, l'industrie et le commerce, nous en arrivons au plus gros « poste » de cette comptabilité sociale. Mais aussi aux plus grosses difficultés de classement, la terminologie étant ici très incertaine, et dépendant de facteurs psychologiques.

C'est ainsi que je trouve 21 conseillers presbytéraux parés du titre de *banquiers* en 1868, sur lesquels seulement trois parisiens (T. Vernes, Louis-Charles Oppermann et O. F. Krauss) : il faut croire que plusieurs

de leurs collègues de la capitale sont mentionnés sous d'autres qualités. A la même date trois banquiers à Lyon (Adrien Morin, Alphonse Ruffer, G. Stengelin), deux à Marseille (Jules Baccuet et Ed. Couve), un à Toulouse (A. Courtois), Brest, Dieppe, Ganges, La Rochelle, Le Vigan, Troyes, Uzès, Aubenas, Tlemcen et Wissembourg. En 1893, 26, dont 8 parisiens (O. Krauss, Edouard de Visme, Alphonse Chauvet, Edouard Berthoud, Henri Mirabaud, Alfred André, Edouard Mallet, Edouard Pasteur); 4 à Lyon; 2 à Montélimar; 1 à Troyes (Kœchlin), Dieppe, Sedan, Rochefort, Saint-Pierre d'Oléron, Valence, Alès (Teissonnière), Nîmes (Nègre), Montpellier (Marc Bazille), Toulouse (Courtois de Viçose), Saumur (Durand-Gasselin) et Saint-Jeures, en Haute-Loire. Deux *agents de change* en 1868 (1 en 1893); un *agent d'assurances* à la première de ces dates, et 5 à la seconde (dont un Vincent et un Roussy à Nîmes).

Industrie.

A l'intérieur du « poste » des affaires les branches les mieux représentées dans nos listes sont celles de l'industrie et du commerce. Par là, ce sont celles qui groupent le plus grand nombre de noms (à professions précisées) de notre tableau. Mais c'est là que sévissent les difficultés de terminologie dont nous parlions.

Il semble bien qu'il faille mettre les *manufacturiers* et *industriels* au sommet de la catégorie. Les deux mots paraissent équivalents, le premier étant plus ancien (en 1868, 18 manufacturiers et 5 industriels; en 1893, 16 manufacturiers et 39 industriels). Sous un titre ou sous l'autre, ce sont les grands noms de l'industrie protestante qui paraissent ici : pour le Nord, Seydoux (Le Cateau), Trocmé et Hamelle (Saint-Quentin), Bacot (Sedan); pour l'Alsace et l'Est, les de Dietrich et de Turckheim, maîtres de forges à Niederbronn, Steinheil (Rothau), Hartmann et Gæbelé (Munster), Kiener (Masevaux), Fallot (Fouday), Boigeol (Belfort), Bornèque (Beaucourt), Japy (Audincourt), Peugeot (Pont-de-Roide et Valentigney), Marti (Montbéliard et Sochaux); en Normandie, Fouray, Besselièvre, Waddington, Baumgartner, Hérubel (Rouen), Lemaître et Fauquet-Lemaître (Bolbec et Lillebonne); à Versailles, Féray; et je m'en tiens à quelques exemples.

La qualité de *fabricants* que prennent 48 des conseillers presbytéraux de 1868 et 7 seulement de ceux de 1893 (par quoi l'on voit que le terme était en train de disparaître avec celui de manufacturier au profit d'« industriel ») est assez ambiguë. En principe, il semblerait que ceux qui la prennent soient de moindre importance que les précédents. Mais, — à la voir choisie en 1868 par un Hegmann (produits chimiques, Lyon), un de Barry, un Schlumberger, un Zuber à Mulhouse, un Peugeot à Audincourt, — on entend bien qu'il ne faut pas donner trop d'attention à ces différences de termes.

Quand il ne répond pas seulement à de vieilles habitudes de langage, comme dans l'Est, celui de fabricant semble particulièrement utilisé

pour les *industries du textile*, qui, ayant été la première grande activité industrielle du protestantisme français, y ont constamment tenu une place importante. Sur les 48 fabricants de 1868, 33 au moins appartiennent à cette branche. Des 18 filateurs ou « moulinsiers », 7 seulement traitent une matière autre que la soie, à Ribeaupillé, Saint-Gobert (Aisne), Condé-sur-Noireau, Dunkerque et Saint-Amans-Valtoret (Tarn). Tous les autres travaillent le fil de soie : 7 dans le Gard (Anduze, Aumessas, le Vigan, les Mages, Valleraugue), 5 dans l'Ardèche (Aubenas, Privas, Saint-Christol, Saint-Pierre-ville, Vals), un dans la Lozère (Saint-Martin-de-Boubaux). Le tissage et l'apprêtage des laines et des draps sont représentés ici par une quinzaine de noms : un dans le Nord, à Toutencourt ; deux à Sedan, restes de l'ancien grand centre de tissage des XVII^e et XVIII^e siècles ; un dans le Tarn-et-Garonne (Nègrepelisse) ; deux à Saint-Affrique ; sept dans le Tarn (Castres, Roquecourbe, Brassac, Ferrières, Lacauene, Saint-Amans-Valtorêt). Ajoutons un imprimeur sur étoffes, à Jallieu (Isère) et deux teinturiers (Lons-le-Saulnier, Saint-Etienne).

En 1893 dix de nos conseillers presbytéraux se disent filateurs ou « moulinsiers », à Sedan, dans le Gard (Aigaliers, Anduze, Génolhac, le Vigan, Valleraugue) et l'Ardèche (Aubenas, Saint-Pierre-ville, Vals) ; un se donne comme tisseur, au Pouzin (Ardèche).

Ingénieurs et directeurs d'usines.

Cette qualification, fréquente (29 noms en 1868, 20 en 1893), est elle aussi fort ambiguë. Pour 1868, 6 de ceux qui l'adoptent sont dans les mines (Sarreguemines, Bouxwiller, Saint-Etienne, la Grand-Combe) ; un dans les chemins de fer (Lardy, ingénieur en chef de la Compagnie d'Orléans) ; trois dans les usines (Graffenstaden, Oberbronn, Niederbronn). De plus, trois ingénieurs civils et 9 ingénieurs sans précisions. 20 ingénieurs en 1893 : la plupart sans autre indication, mais, à côté un ingénieur des télégraphes, qui est un fonctionnaire, un ingénieur chef du service du matériel des Chemins de fer à Bône, un ingénieur directeur des exploitations de Mokta el Kacled (Bône).

Avec ce dernier nous atteignons le groupe des *directeurs de fabrique* (ou d'usine) (11 en 1868, 6 en 1893). Ils semblent se distinguer des manufacturiers, industriels et fabricants en ce qu'ils ne doivent pas posséder l'établissement qu'ils dirigent, mais le Pillyvuit, directeur de la manufacture de porcelaines de Mehun-sur-Yèvre, est tout au moins de la famille des propriétaires. Le terme de *mécanicien* ou de *constructeur mécanicien* (5 noms en 1868) indique un rang inférieur parmi les gens d'industrie, touchant parfois à l'artisanat.

Industries de l'alimentation.

13 *brasseurs* en 1868, 3 en 1893. Pour la première de ces dates, le plus gros groupe est naturellement en Alsace (Strasbourg, Ingwiller,

Petersbach, Goersdorf). Mais le goût de la bière s'est répandu dans toute la France, en sorte que nous trouvons des conseillers presbytéraux brasseurs (le plus souvent portant des noms alsaciens ou germaniques) à Angers Poitiers, Toulouse, Pau, Carcassonne, Villeneuve près de Monflanquin, dans le Nord à Ligny et en Algérie (Oran, Mostaganem, Bône).

Un *distillateur*, à Marsillargues (Hérault), en 1868, mais d'autres, de la même région, se cachent certainement sous le titre de « négociant ».

Six *meuniers*, qui ne dépassent peut-être par l'artisanat, pour cette même date, dans l'Est (Romansviller, Rott, Audincourt), à Saint-Maixent, Bourdeaux (Drôme) et la Pervenche (Ardèche).

Industries diverses.

Je trouve 14 *tanneurs*, *mégissiers* et *gantiers* pour 1868, la plupart en Alsace (Saarwerden, Oermingen, Barr, Ingwiller, Wasselonne, Wissembourg), les autres étant à Grandcharmont (Doubs), à Pons, Ganges, Florac et Paris.

L'*horlogerie* est surtout représentée à proximité de la Suisse. Sur les 12 horlogers ou employés à des métiers annexes dont j'ai les noms pour 1868, sept sont à Besançon, deux à Montbéliard et Audincourt, les trois autres étant à Arras, Nérac et Oran. De même pour 1893 : 6 dans le Doubs, deux à Beaucourt, deux à Bussurel (Haute-Saône), pour deux en Algérie.

Terminons sur 2 *entrepreneurs* en 1868 (4 en 1893) et 2 *directeurs de messageries* ou entrepreneurs de transports.

Commerce.

Nous atteignons ici le groupe de beaucoup le plus important, puisqu'on peut y affecter 207 noms en 1868 et 120 pour 1893. Mais comment expliquer cette chute entre ces deux dates ?

Commençons par mettre hors de pair les *présidents de Chambres ou de Tribunaux de commerce* : en 1868, Sengenwald à Strasbourg, Birchel à Colmar, Voruz à Nantes ; en 1893, Charles Leenhardt à Montpellier et J. Paret à Annonay.

La plupart de nos commerçants (194 en 1868, 89 en 1893) s'intitulent *négociants*. Le titre est particulièrement honorable, le négociant étant l'homme dans le « négoce », dans les affaires, négoce et affaires supposés se développer sur un plan plus vaste que le plan local. De fait, un négociant comme E. Wentz, de Reims, appartenait à une famille qui occupait, et a conservé, une place de premier plan dans le commerce international des laines. Mais, pour beaucoup d'autres, particulièrement dans les villages, cette qualité signifiait seulement que celui qui la prenait ne tenait point boutique. Un même souci faisait le plus souvent omettre de préciser la

nature du commerce pratiqué, ce qui nous empêche d'exploiter ces listes comme nous le voudrions. Enfin sous le nom de négociants se cachent parfois des gens que l'on appellerait plutôt aujourd'hui des industriels ou des fabricants : c'est le cas d'Auguste Veaute, conseiller presbytéral de Brassac (Tarn) en 1893 (son oncle Louis, qui l'était en 1868, n'avait pas pris de qualité) ; il dirigeait un tissage de laine, fondé en 1640 et qu'il avait doté d'une usine importante ; mais dans cette famille, que nous connaissons bien, on a toujours dit que l'on était « dans le commerce ».

Trois *courtiers maritimes* (Eugène Meyer, à la Rochelle, L. Fraissinet, à Marseille, J.-B. Couve, à Bordeaux) représentent, dans nos listes de 1868, l'important armement protestant.

Les *courtiers et représentants de commerce* sont de plus minces personnalités : j'en trouve 4 en 1868, 6 en 1893.

Venons-en aux *commerçants* (20 aux deux dates), qui le plus souvent exercent un commerce local, avec magasin ou boutique sur rue. La plupart d'entre eux sont « dans l'alimentation », avec deux spécialisations (que nous trouvons mieux caractérisées dans les recensements de 1851), la pâtisserie et l'hôtellerie-restauration. Sur les 4 conseillers presbytéraux pâtisseries-confiseurs de 1868, deux, Lendi (Toulon) et Passini (Brest), portent des noms qui paraissent les faire originaires des Grisons, comme beaucoup de membres de cette profession, rénovée sous le Second Empire par cet apport suisse dont l'importance pour le protestantisme français fut assez considérable (plusieurs Eglises se constituèrent autour de pâtisseries suisses dans des régions où les réformés étaient peu nombreux). Trois aubergistes (le terme semble réservé aux régions de l'Est), deux « restaurateurs », cinq maîtres d'hôtel constituent déjà un petit groupe, auquel le commerce local des boissons (était-il déjà mal vu dans le protestantisme ?) n'ajoutait qu'un limonadier à Colmar et un marchand de vins (mais peut-être en gros) à Strasbourg. L'imprimerie-librairie-papeterie n'est représentée que par 7 noms, dont 4 alsaciens. Les listes de 1893, où les commerçants locaux s'égaillent sur toutes les branches, ne permettent même pas ces essais de groupement, sauf pour ce qui est de 5 librairies.

Les *employés de commerce et comptables* (6 en 1868, 25 en 1893) ne permettent pas de remarques.

Rentiers et propriétaires.

Nous nous trouvons ici devant une qualification curieusement en progrès de 1868 à 1893. Les rentiers passent en effet de 17 à 60 ; les propriétaires de 25 à 60. Les rentiers paraissent plutôt gens de villes. Les propriétaires doivent être pour bonne part des propriétaires fonciers, à la tête de domaines, ou en Algérie (17 sur les 25 de 1868), ou dans des localités rurales. Peu d'Alsaciens dans ces deux groupes en 1868. Par contre, en 1893, la qualité de propriétaire est particulièrement représentée dans les Conseils presbytéraux du Gard (15 sur 60, dont 4 noms connus à

Nîmes, E. de Clausonne, Emile Dumas, Maroger de Rouville et Meynier de Salinelle) et dans l'Ouest (17, la plupart dans les Charentes). Rien d'étonnant à cette constatation, s'agissant de régions presque uniquement agricoles.

Professions agricoles.

A s'en tenir aux qualités prises par nos conseillers presbytéraux, les professions de la terre seraient assez peu représentées parmi eux. A un bon nombre des « propriétaires » dont je viens de parler, je ne vois à ajouter, comme qualification explicite, que les « cultivateurs ». Le terme désigne l'état du « laboureur » de l'Ancien Régime, du « ménager » de Provence, de l'« herbager » de Normandie, c'est-à-dire de celui qui fait valoir lui-même, avec des ouvriers agricoles, une moyenne ou petite propriété. Mais il est relativement peu employé, et en déclin de 1868 (22 conseillers presbytéraux) à 1893 (17). D'autre part, à la première de ces dates, il se trouvait surtout dans le département des Deux-Sèvres (15 sur 22). Il avouait une sorte d'infériorité à l'égard du « propriétaire » : aussi cette dernière qualité l'emportera-t-elle de plus en plus. Dans la région rurale du Gard que je connais, on est « propriétaire » ou « ouvrier », et ces termes ont nettement un sens social, et non professionnel : d'où la défiance devant qui parle de « paysan » ou de « paysannerie ».

Les propriétaires et les cultivateurs explicitement donnés comme tels ne formaient pas, pour 1868 ni pour 1893, des effectifs bien considérables, même à y ajouter, pour la première de ces dates, 3 jardiniers, pépiniéristes ou horticulteurs, et 3 fermiers ; pour la seconde, 4 ostréiculteurs en Charente-Inférieure. C'est, on le comprend bien, qu'il faut y joindre tous les conseillers presbytéraux d'Eglises rurales qui ne prennent pas de titre, et aussi la plupart de ceux qui se réclament de quelque industrie ou commerce local, certainement plusieurs centaines de noms et la masse de beaucoup la plus importante des membres de ces conseils.

Politique régionale et locale.

Nos listes nous donnent enfin un dernier moyen d'atteindre les notables protestants. Les qualités de conseiller général, de conseiller d'arrondissement, de maire, d'adjoint semblent toujours mentionnées quand des membres des Conseils d'Eglise en sont revêtus.

Les *conseillers-généraux* sont au nombre de 22 pour 1868 (les localités indiquées sont celles des conseils presbytéraux dont ils font partie) :

- *Alsace* : Blech (Sainte-Marie-aux-Mines) ;
- *Lozère* : Pontel (Pont-de-Montvert), Veret et Vincent (Meyrueis), Valcroze (Saint-Martin-de-Boubaux) ;
- *Ardèche* : Charles Seignobos (Lamastre), Is. Marmey (Lamastre) ;
- *Vaucluse* : Meynard (Orange) ;

- *Gard* : Durant (Saint-Hippolyte-du-Fort), G. de Coehorn (Mialet), Gardies (Lédignan) ;
- *Tarn* : Barreau de Muratel (Castres), Cambon (La Bessonnié), Olombel (Mazamet), Bru (Babre) ;
- *Tarn-et-Garonne* : Débia (Montauban) ;
- *Lot-et-Garonne* : de la Bruyère (Tonneins) ;
- *Gironde* : de Montplaisir (Le Fleix) ;
- *Cher* : Pillivuyt (Sancerre) ;
- *Orne* : Hardy (Athis-de-l'Orne) ;
- *Seine-Inférieure* : Raup (Le Bocasse) ;
- *Algérie* : Chaix (Aïn-Arnat).

8 conseillers-généraux seulement en 1893 :

- *Gard* : Coste (Uzès), L. Teissier (Valleraugue) ;
- *Hérault* : E. Carrière (Ganges) ;
- *Haute-Loire* : Laroue, vice-président du Conseil général (Saint-Voy) ;
- *Drôme* : Noyer (Saint-Paul-Trois-Châteaux) ;
- *Gironde* : J. J. Bachan (Gensac) ;
- *Orne* : D. Beaujour (Montilly) ;
- *Seine-Inférieure* : Benchène (Rouen) ;
- *Algérie* : F. de Berner (Bône).

Les *conseillers d'arrondissement*, au nombre de deux en 1868, sont dix en 1893. Notons qu'à chacune de ces deux dates, les électeurs des Deux-Sèvres avaient donné cette qualité à un pasteur, O. Bourchenin, vice-président de son Conseil d'arrondissement en 1868, Bellivier en 1893.

Maires et adjoints.

On a déjà vu que, pendant longtemps, les autorités locales, quand elles étaient protestantes, avaient toujours leur place dans les consistoires. Cet usage s'était perpétué, au XIX^e siècle, dans l'habitude d'y admettre les maires, lorsque ceux-ci, du moins s'y prêtaient. De là le grand nombre de maires et d'adjoints que nous trouvons dans nos listes. Leur répartition entre les départements ne manque pas d'intérêt.

La perte des départements de l'Est explique, naturellement, en partie la chute de ces chiffres de 1868 à 1893 ; mais point uniquement, et il faut admettre un changement de point de vue, qui correspond à un début de séparation de la politique et de la vie ecclésiastique, de la chose publique et de l'Eglise. (On ne peut guère en effet faire intervenir ici une baisse de puissance du protestantisme provincial, l'exode hors des « réserves » protestantes n'en étant, en 1893, qu'à ses débuts).

Des observations semblables sont appelées par le fait que, en 1868, trois grandes villes voyaient leur maire dans le Conseil presbytéral protestant (un de Bethmann était maire de Bordeaux, un Pagézy de Montpeller et un Brolemann président du Conseil municipal de Lyon, cela sans compter l'ancien maire Kratz à Strasbourg), tandis qu'en 1893 la mairie la plus importante tenue par un conseiller presbytéral protestant est celle de Rochefort.

	1868		1893	
	Maires	Adjoints	Maires	Adjoints
— Meurthe..	2	2		
— Bas-Rhin	61	7		
— Haut-Rhin (Territoire de Belfort)	19	4	1	
— Vosges...	2		1	
— Doubs..	7	1	1	
— Haute-Saône..	7		2	
— Rhône	2			
— Isère..	2	1	1	1
— Hautes-Alpes.	3		1	
— Drôme...	12	2	10	
— Vaucluse.	4		4	
— Ardèche.	11		10	4
— Haute-Loire	1	1	1	
— Lozère.	11	7	7	2
— Gard	22	3	11	2
— Hérault.	2		2	
— Tarn..	4		2	
— Tarn-et-Garonne.	1	1	1	2
— Aveyron...		1		
— Ariège.	3	1		
— Basses-Pyrénées			1	
— Lot-et-Garonne...	5		1	
— Gironde...	2		1	
— Dordogne...			1	
— Charente.	1		1	
— Charente-Inférieure.	3		3	1
— Deux-Sèvres...	10	3	4	
— Vienne.			1	
— Vendée			1	
— Ile-et-Vilaine...	1			
— Orne..	1			
— Calvados.			1	
— Seine-Inférieure.	1		5	
— Seine-et-Oise..	1		1	
— Seine-et-Marne...			1	
— Aisne.	1			
— Nord...	1			
— Ardennes				1
— Algérie				2
	202	34	77	15

		1868	1893
<i>Armée et marine</i>		36	49
<i>Politique</i> (sénateurs, députés).....		10	7
<i>Fonction publique</i>		122	113
Magistrats	16 (10)		
Juges de paix	18 (15)		
Hauts fonctionnaires	22 (12)		
Enseignement sup.	15 (18)		
Enseignement sec.	11 (9)		
Fonctionnaires	40 (47)		
<i>Professions libérales</i>		150	106
Prof. juridiques	80 (53)		
Prof. médicales	66 (57)		
Artistes	2 (3)		
Architectes	2 (3)		
<i>Banque, assurances</i>		24	32
<i>Industrie</i>		159	107
Manufacturiers	16 (16)		
Industriels	5 (39)		
Fabricants	48 (7)		
Ingénieurs	29 (20)		
Directeurs d'usine	11 (6)		
Brasseurs	13 (3)		
Distillateur	1		
Meuniers	6		
Tanneurs, etc...	6		
Horlogers	12 (12)		
Entrepreneurs	2 (4)		
Transports	2		
<i>Commerce</i>		207	120
Négociants	194 (89)		
Courtiers maritimes	3		
Courtiers, représentants	4 (6)		
Employés	6 (25)		
<i>Rentiers</i>		17	60
<i>Propriétaires</i>		25	60
<i>Cultivateurs, etc....</i>		53	21
		803	675

Il est temps de ramasser en un tableau d'ensemble les chiffres que nous avons donnés.

Ne s'agissant, comme il a été dit, que de l'échantillonnage d'une élite, nous ne pouvons comparer ces chiffres à ceux de la population française divisée, aux dates considérées, en catégories professionnelles. Il serait déjà bien beau de pouvoir établir des pourcentages par rapport au nombre total des conseillers presbytéraux, mais le grand nombre de ceux qui ne prennent pas de qualification professionnelle ne nous le permet même pas : on peut considérer en effet qu'il est le quadruple, tout au moins, des chiffres professionnels que nous avons obtenus.

Au total, cette étude me semble donner un exemple des difficultés presque insurmontable que présente la sociologie statistique du protestantisme français. Par contre, à qui connaît un peu celui-ci, elle a présenté bon nombre de noms encore aujourd'hui significatifs. De la sociologie de masses nous sommes ainsi une fois de plus rejetés sur l'examen de situations et de milieux très délimités, avec, comme aboutissement, l'étude des familles de telle ou telle région protestante, ou la participation protestante à tel ou tel corps de l'Etat. Les arbres généalogiques et les livres de famille ne manquent pas (j'en ai cité plusieurs dans le *Protestant Français*) où l'historien trouvera de quoi concurrencer Thomas Mann. L'histoire du protestantisme français, religion « de choix », est acculée à l'individuel et au psychologique. Je ne saurais dire qu'elle ait ainsi la mauvaise part.

Emile G. LÉONARD,

*Professeur d'histoire de la Réforme et du protestantisme
à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Paris).*

APPARITION ET PERSISTANCE DES SECTES dans un Milieu Social en évolution

I

1. *Evolution endogène dans les « sectes ».*

Si on admet que l'apparition de « sectes » particulières est à expliquer en référence aux conditions sociales dominantes, il s'ensuit que dans les périodes où les conditions sociales se modifient rapidement, on pourrait s'attendre à voir le processus « sectaire » différencier ses modèles selon les contraintes et les tensions qui apparaissent dans ses rapports avec le régime social en voie de mutation. Que des processus évolutifs se déroulent à l'intérieur des « sectes », c'est là un fait remarqué depuis longtemps par les sociologues ; le type classique de changement tel qu'il eut lieu pour le Méthodisme, et encore plus nettement pour la secte américaine « l'Eglise du Nazaréen », a été observé avec un soin particulier (1). Cependant le type de changement intervenu dans ces cas, bien qu'indubitablement lié aux changements survenus dans la structure sociale, a été considéré comme surtout endogène : à partir de la sévérité primitive de son code moral, les comportements acquis par le groupe changent sous la pression de l'accroissement de la fortune parmi ses membres ; le culte devient formaliste et l'enthousiasme cède le pas au conformisme à des rites extérieurs. A différents stades de ce développement, le schisme apparaît lorsque les membres les plus rigides, qu'on dit habituellement être les plus pauvres, cherchent à préserver les options initiales de la « secte », options auxquelles correspond encore leur condition sociale, tandis que les membres plus riches recherchent des activités de plus grande notabilité sociale — activités correspondant à ce qu'il y a de changé dans leur propre situation. Certains ont considéré ce processus comme une transformation plus ou moins inévitable de la « Secte » en une Eglise (2).

(1) W.G. MUELDER, « From Sect to Church », *Christendom*, X, 4, 1945 et E.D.C. BREWER « Church and Sect in Methodism », *Social Forces*, 30, 1951, 2.

(2) H.R. NIEBUHR, *The social Sources of Denominationalism*, New-York, 1929.

2. *L'ordre social en changement.*

Dans ce type d'analyse, la « secte » est étudiée *in vacuo* ou presque : le changement qui intervient a pour unique référence la condition sociale, la fortune et la notabilité sociale des membres de la secte. Quant aux facteurs exogènes — changement de structure de la société, modifications des méthodes d'organisation et de production industrielle, nivellement des revenus et disparition des distinctions de classe, extension des droits politiques et de la sécurité sociale, élévation du niveau d'instruction et extension des possibilités de s'instruire, développement de l'action de masse, standardisation de la culture et déclin dans la vitalité des cultures régionales, mobilisation générale de la société en cas de guerre — tous ces facteurs ne sont que vaguement ou même pas du tout pris en considération. Ainsi, alors même que les conditions dans lesquelles les « sectes » sont apparues ont été invoquées comme explication de la diversification des appartenances religieuses, la perpétuation de la « secte » et son évolution ont été expliquées, elles, avec beaucoup moins de référence à la structure sociale. Or dans les périodes de changement rapide et même accéléré, la persistance des « sectes » ne peut être comprise qu'en relation avec les conditions sociales. Dans ce qui suit, j'espère faire progresser l'étude de deux aspects importants des changements intervenus dans les caractères et le type des « sectes » à l'intérieur de la société contemporaine, changements qui ne peuvent être compris que par rapport aux transformations en cours dans l'ensemble du régime social.

3. *Résistance de la « secte » au changement.*

Il doit être clair, au départ, que la proportion selon laquelle les facteurs exogènes agissent sur la « secte » variera en fonction du caractère des institutions de celle-ci, en fonction de sa structure interne. On pourrait admettre comme une généralisation commode que plus la « secte » se conçoit elle-même comme une société totale et moins il serait important pour une explication entière de son développement de prendre en considération la modification des conditions externes. Cette conclusion, aussi évidente qu'elle puisse paraître, néglige le fait que les aspirations mêmes d'une « secte » à se constituer en société totale peut déclencher un conflit d'autant plus prononcé avec l'extérieur — autorités ou voisinage —. C'est précisément cette résistance aux exigences de l'Etat — particulièrement dans des domaines tels qu'enregistrement foncier, paiement des impôts, observance des normes établies concernant les relations sexuelles et le mariage, instruction obligatoire, service militaire obligatoire — qui a été la plus grande source de conflits, a conduit la « secte » à des activités nouvelles et favorisé de nouveaux développements à l'intérieur du groupe.

Les *Doukhobors* de la Colombie britannique offrent l'exemple d'un tel type de réaction à une situation d'incompréhension et d'hostilité continues créées précisément par les revendications de la secte pour une vie à part (3). De même que la protestation initiale d'un tel groupe et sa prétention à vivre replié sur lui-même reflètent inévitablement les conditions dans lesquelles la protestation fut exprimée pour la première fois, de même la lutte avec les autorités séculières doit refléter par la suite les exigences changeantes de la société séculière quant au loyalisme de ses citoyens et à leur participation au bon ordre social.

(3) H. HAWTHORN (Ed.), « *The Doukhobors of British Columbia* » (1955).

4. *Adaptation de la « secte ». Transformation en religion autonome.*

La « secte » qui est rapidement devenue une « dénomination » est celle qui se trouve le plus directement affectée par les changements qui interviennent dans la structure sociale. Ici le Méthodisme, pris après sa phase d'essaimage, et au moment de son établissement en communauté séparée et assez fermée, pourrait être retenu comme exemple. L'acceptation des Méthodistes comme membres respectables du milieu social pourrait être considérée comme l'acceptation par les méthodistes eux-mêmes de la transformation de leurs chapelles en églises, développement dont l'aspect le plus important se trouve dans leur adoption progressive des règles classiques de la construction ecclésiastique, comme le manifestent un certain nombre d'églises de style victorien-gothique léguées par eux à l'Angleterre moderne. Les méthodistes sont devenus respectables à l'époque victorienne, accommodant même l'enseignement de Wesley au point d'accepter l'abstinence totale des boissons alcooliques — ce qui n'est absolument pas à l'origine une exigence méthodiste. Au XX^e siècle, les accommodements sont allés plus loin, et aujourd'hui les méthodistes acceptent sans objection le cinéma, le théâtre et la danse : le code moral rigoureux qui jadis interdisait « la conversation légère » a ainsi été transformé pour se plier aux exigences d'une société hédoniste.

Un développement parallèle peut être observé dans des groupes plus petits et plus fermés — l'*Eglise du Christ* par exemple (4). Alors qu'il se distinguait à l'origine par une profonde bibliolâtrie et une réaffirmation des valeurs morales puritaines, associées à des convictions baptistes, ce groupe est aujourd'hui accepté comme une respectable « église libre », prenant une part active dans quelques villes aux réunions inter-dénominationnelles des Eglises libres ; ses membres, au moins les jeunes, ne voient aucune contradiction entre leur appartenance religieuse et leur participation entière à la vie sociale, et cela en dépit du fait que leurs grands-parents eussent certainement été expulsés de la secte pour une semblable complicité avec le « monde ».

5. *La « secte » dans une société démocratique.*

Ainsi, on peut admettre que ni l'hostilité envers la société environnante, ni des accommodements à ses exigences ne permettent à la « secte » de maintenir son statut traditionnel de croyances et de pratiques religieuses. Si elle doit persister à vivre son propre mode de vie, un certain degré d'isolement est probablement nécessaire, mais il pourrait apparaître aussi qu'elle a besoin d'un certain degré de tolérance de la part de l'Etat et son environnement.

Ainsi pour qu'une « secte » réussisse à naître et à durer, la condition quasi essentielle semble être : l'acceptation ouverte ou tacite par la société globale de certaines attitudes de tolérance et de liberté de conscience, qu'une telle liberté soit positivement sauvegardée par une garantie constitutionnelle ou qu'elle soit simplement implantée du seul fait de l'absence de mesures gouvernementales restrictives à son endroit. Qu'elle s'établisse comme un milieu de vie réfractaire au voisinage ou qu'elle prévoie son insertion dans un environnement, la secte demande pour durer, à être soit tolérée soit protégée, et toute variation dans ce conditionnement est de nature à affecter son existence.

(4) Un groupe qui compte aujourd'hui approximativement 15.000 membres en Grande-Bretagne mais qui est beaucoup plus nombreux aux U.S.A. où ils ont pris le nom de « Disciples ».

Le développement du totalitarisme en Allemagne après 1930 représenta de très considérables difficultés pour les activités des sectes et conduisit finalement à l'interdiction et à la suppression effective de leurs activités, s'agissant même de groupes comme ceux de la *Christian Science*, qui ne cherchent pas à se garder purs des « souillures du monde ». Même dans des sociétés démocratiques, une évolution sociale de ce genre n'est pas sans conséquences : c'est ainsi qu'au Canada et en Australie les *Témoins de Jéhovah* virent leurs activités suspendues durant les années de guerre, et aux Etats-Unis ils furent entraînés dans un conflit prolongé avec les autorités séculières (5).

6. Difficultés de la ségrégation volontaire pour la « secte ».

A des époques historiques antérieures, il a parfois été possible à une « secte » d'arriver à se retirer totalement, ou presque totalement, de la société globale et d'échapper ainsi pendant longtemps à de larges contacts culturels. Dans de tels cas, la divergence entre les conceptions de la « secte » et les conceptions dominantes autour d'elle n'a pas conduit à un conflit ouvert, puisqu'elle a cherché à éviter la juridiction de l'Etat en s'établissant dans des régions où l'administration de l'Etat était assez lâche, insuffisamment développée ou particulièrement tolérante.

Cette tendance est illustrée par les migrations de différentes « sectes » wurtembourgeoises, au XVIII^e siècle et au début du XIX^e, en Amérique, et à l'intérieur même des Etats-Unis les migrations des Mormons et de la Société Amara, s'enfonçant progressivement vers l'ouest à mesure que contact culturel, entraves légales ou intolérance collective augmentaient dans les zones d'implantation antérieures. Une telle possibilité d'isolement se trouve avoir, aujourd'hui, virtuellement disparu. D'une manière ou d'une autre, établir des rapports avec la société globale et accepter des compromis avec ses pouvoirs politiques sont des démarches devenues inévitables, même dans les sociétés les plus démocratiques. Dans une société qui ne permet pas aux gens dotés de traditions culturelles propres de les transmettre pures à leurs enfants, des accords doivent être passés au sujet de l'éducation de ceux-ci. Dans la société à l'intérieur de laquelle la mobilité sociale, actuelle ou virtuelle, est tacitement tenue pour un destin inévitable, personne n'est susceptible d'échapper à ces influences et au radicalisme de leur éventuelle offensive contre les valeurs de la culture familiale, « sectaire » ou régionale. Dans des sociétés où soit la guerre soit la préparation à la guerre ont pris une place de plus en plus grande jusqu'à affecter l'ensemble de leurs membres, c'est seulement par la négociation avec les pouvoirs de l'Etat que la « secte » pourra, jusqu'à un certain point, obtenir pour ses membres dispense des règles et obligations de l'Etat. Les exemples sont nombreux.

7. « Sectes » qui continuent d'exister en dépit de ces difficultés.

Cependant des « sectes » continuent d'exister, fut-ce au prix de certains changements internes et moyennant l'établissement de rapports différents avec la société globale. Le choc en retour d'un changement de cette société sur la « secte » peut ne pas être toujours clairement distingué du changement interne typiquement spontané tel qu'il a été décrit précédemment et les changements

(5) American Civil Liberties Union. *In Defense of Our Liberties*. New-York, 1944. *Liberties on the Home Front*. New-York, 1945.

invoqués doivent manifestement varier selon les particularités de doctrine, d'organisation et de pratiques de chaque « secte ». À un extrême, on pourrait ranger celles qui naissent de la réaction immédiate de certains groupes à des conditions de changement en profondeur ; telles les « sectes » émotives, à l'apparition spontanée et à l'existence souvent brève, qui émergent comme expressions religieuses des groupes nouvellement établis et souvent pauvres et dépouillés de culture dans les villes à croissance rapide des Etats-Unis (6). À l'autre extrême il y a les groupes qui adoptent les caractéristiques dénominationnelles et se maintiennent comme expressions conventionnelles d'une foi religieuse. D'autres se maintiennent durant de longues périodes, mais sans pourtant revêtir franchement un tel caractère dénominationnel : les Quakers pourraient fournir un exemple, mais plus récemment sont apparus d'autres groupes où perdure avec plus d'insistance un credo originel — groupes tels que les *Adventistes du Septième Jour* et les *Christadelphiens*. Les *Témoins de Jéhovah*, qui ne sont pas aussi anciens, sont peut-être moins typiques, puisqu'ils ont subi des changements internes considérables, encore qu'il soit difficile de dire jusqu'à quel point ces changements — effacement de Russel devant Rutherford et apparition de ce qui pourrait être appelé, selon une formule à la mode, une « direction collective » anonyme, ces dernières années — sont réellement des réactions à des changements intervenus dans la société. Ils offrent l'aspect d'une transformation progressive de la direction charismatique en une autorité bureaucratique destinée à la propagation plus efficace des croyances des *Témoins*.

II

8. Un exemple : Les Christadelphiens. Enseignements essentiels.

Les *Christadelphiens*, que je me propose de prendre comme exemple de la perpétuation d'une secte, naquirent aux U.S.A. après 1840, mais c'est en Grande-Bretagne qu'ils se développèrent le plus rapidement durant le dernier quart du 19^e siècle. Ce groupe s'oppose vigoureusement à toutes les autres formes de Christianisme, Catholicisme et Protestantisme, mais surtout Catholicisme. Il n'a pas de ministres du culte ; est anti-Trinitaire en théologie ; désavoue à la fois le Paradis et l'Enfer, l'existence de l'âme et par conséquent l'eschatologie chrétienne traditionnelle ; n'accepte le salut que pour les *Christadelphiens*, et encore seulement dans la mesure où ceux-ci ont souscrit à un corps de doctrine rigoureusement déterminé et où ils ont été baptisés en ayant l'intelligence de cette doctrine. Enfin il insiste sur une triple imminence : Second Avènement du Christ, guerre entre les Nations, et Avènement du Gouvernement du Christ à Jérusalem avec les Saints (les *Christadelphiens*) et les Juifs (le peuple élu) comme classes dirigeantes.

9. Activités des Christadelphiens dans la société.

En dépit de nombreux schismes dans les premières décades, les *Christadelphiens* ont augmenté leur nombre et aujourd'hui ils sembleraient être peut-être

(6) H.P. DOUGLASS. *Saint Louis Church Survey*, New-York, 1924, pp. 119 et ss.

20.000 en Grande-Bretagne, et plusieurs milliers dans d'autres parties du monde — presque tous dans les pays de langue anglaise. Voilà donc, un exemple de perpétuation d'une secte sans nette séparation d'avec l'entourage. Dans leurs activités quotidiennes ordinaires, les *Christadelphiens* ont certes eu tendance à être très repliés sur eux-mêmes, et ne se mêler au monde que pour les affaires indispensables et pour l'évangélisation — suivant de près le principe des premiers méthodistes. Mais à l'« Ecclesia » — comme les *Christadelphiens* appellent leurs maisons de réunion (le mot « synagogue » a quelquefois été utilisé dans les premiers temps) — ils se réunissent seulement le dimanche ordinairement et un autre jour de la semaine pour y former quelque chose comme une communauté spirituelle. En gros ces attitudes et pratiques caractérisent encore les « frères » dont le nombre n'a commencé à diminuer que ces toutes dernières années et encore très légèrement.

10. *Recrutement interne et externe.*

Les « sectes » peuvent se perpétuer soit par une natalité suffisante parmi leurs membres, laquelle assure un recrutement interne, soit par les succès de l'évangélisation des étrangers, lesquels prennent alors plus ou moins la place des membres qui s'en vont ou qui meurent. Il n'y a pas de raison toutefois de supposer qu'une « secte » a une meilleure chance de maintenir ses dogmes et sa table des valeurs originels si le recrutement interne est élevé. Ce recrutement interne a même ses dangers comme tendrait à le manifester le fait que des groupes sans recrutement interne — « sectes » ayant imposé le célibat à leurs membres telles que *Shakers* et *Rappites* au XIX^e siècle en Amérique — ont été capables de se perpétuer pendant plusieurs générations en conservant un remarquable niveau de pureté et de cohérence dans leur doctrine et leurs pratiques. On doit préciser toutefois que, étant donné la nature de la « secte », les enfants des membres ne sont pas automatiquement comptés eux-mêmes comme membres, et ils ne le deviennent que par une décision et selon une procédure qui est, du moins théoriquement, volontairement consenti. Bien qu'une pression sociale considérable puisse être exercée sur les jeunes et que, assurément, leur jugement puisse être très orienté, dans la mesure où ils auront été élevés dans des familles leur prônant constamment les valeurs de la « secte », néanmoins en dernier ressort l'adhésion à celle-ci demeure un acte de volonté individuelle : en fin de compte personne ne peut être contraint. Le recrutement interne dépend ainsi du degré d'isolement dans lequel les enfants sont susceptibles d'être tenus vis-à-vis des influences de la société globale, isolement de plus en plus difficile dans une société qui requiert la transmission à tous les enfants de certains faits, principes de connaissance, et valeurs. Dès lors le jeune sectateur qui va à l'école dans un milieu presque entièrement « étranger », et qui plus tard prend part à l'activité de l'entreprise ou du bureau dans la société séculière se trouve mis en réelle difficulté dans son effort pour préserver les valeurs sur lesquelles la vie de sa famille a été fondée. Le cas est encore aggravé dans la société contemporaine proportionnellement à la célérité avec laquelle ses valeurs se sont éloignées de celles qui avaient cours à l'époque victorienne, quand le code christadelprien fut établi.

11. *L'exemple des Christadelphiens : le recrutement.*

A peu près la moitié des *Christadelphiens* de nos jours semblent être des croyants de la deuxième génération ou d'une génération suivante. Du point de vue du recrutement interne, il y a ainsi une certaine déperdition (il n'y a pas lieu

ici de supposer que les *Christadelphiens* comme tels ont un taux de natalité différent de la moyenne). Le fait qui a vraiment besoin d'explication, toutefois, n'est pas le montant des pertes — on pourrait s'attendre à le trouver élevé dans une « secte » dont les membres sont impliqués dans des activités quotidiennes qui les mêlent au reste du monde, quelle que puisse être par ailleurs leur façon de considérer l'ordre temporel. Le paradoxe est plutôt le haut degré de fidélité de la deuxième génération. Il me semble peu vraisemblable que les *Christadelphiens* eussent été capables de retenir une telle proportion de leur propre descendance sans l'intervention de processus sociaux purement externes : l'occurrence des deux guerres mondiales. Ces *Christadelphiens* ne sont pas des pacifistes dans le sens strict du terme. Ils aspirent même à être un jour des soldats du Christ, tirant vengeance des méchants dans les sanglantes luttes à venir pour le triomphe du Christ. Ils tendent à être hostiles au monde, bien que leur hostilité ne revête pas une expression active, sinon verbale. Elle demeure latente jusqu'au second avènement. En ce qui concerne les guerres entre les nations, toutefois, les *Christadelphiens*, fidèles à leurs principes, refusent d'y être mêlés et cela depuis les premières années de leur existence. Dans les quatre dernières décennies, les deux périodes de guerre totale ont chacune entraîné le service militaire obligatoire en Grande-Bretagne. De plus la conscription a été introduite dans la période précédant la 2^e guerre mondiale et a été maintenue depuis 1945 — état de choses tout à fait inconnu en Grande-Bretagne dans le premier demi-siècle de l'existence des *Christadelphiens*.

12. L'action de la guerre sur les *Christadelphiens*.

Cette introduction de la conscription, voire sa prévision par les *Christadelphiens* plusieurs années à l'avance, entraînèrent la « secte » dans des négociations avec les autorités gouvernementales. Cette démarche supposait des porte-parole jugés représentatifs par l'ensemble de la communauté et ce fait ne pouvait pas ne pas se répercuter dans l'organisation administrative du groupe. Autre fait, plus important encore et plus topique ici, cette situation acculait les fils des *Christadelphiens* à une option entre d'une part une allégeance intégrale et formelle à la « secte » (pour bénéficier de l'exemption du service militaire) et d'autre part le renoncement à la foi dans laquelle ils avaient été élevés, la rupture avec leurs familles et la plupart de leurs amis, sinon tous, et l'acceptation, à travers le service militaire, d'un système de valeurs absolument étranger à tout ce qu'ils avaient connu et éprouvé jusque là. Les exigences de la guerre cristallisaient ainsi pour les individus à l'intérieur de la « secte », le choix à faire et la nature même de cette mise en demeure excluait d'en reculer l'échéance au-delà des années d'adolescence et de jeunesse. L'âge habituel de l'adhésion en fût-il pour autant notablement abaissé ? On ne saurait l'affirmer brutalement. Mais cette circonstance a sans aucun doute conféré au choix toute son acuité. Elle a imposé à l'individu une conscience plus grande de ses obligations et une perception plus complète de la situation particulière des *Christadelphiens* à l'intérieur de la société globale. De jeunes enfants dont les pères étaient objecteurs de conscience en temps de guerre découvriraient sans aucun doute souvent avec douleur leur situation particulière à travers le ressentiment que ce fait pouvait si facilement provoquer chez d'autres enfants. Le jeune objecteur lui-même devait être amené à demeurer fidèle à des valeurs religieuses qu'il avait épousées et qui lui valaient la réprobation sociale. Pour autant le conflit entre la « secte » et la société séculière s'exacerba et dans un groupe qui avait toujours souligné son opposition au « monde » on pouvait s'attendre à voir le fait interprété comme une confirmation de son orientation idéologique et à voir l'hostilité provoquée par le refus d'une partici-

pation à une guerre nationale se muer en une réaffirmation de la solidarité d'un tel groupe et une intégration de ses propres valeurs.

13. *Evolution endogène chez les Christadelphiens.*

On a déjà suggéré au passage que le recrutement interne implique certains dangers pour la « secte », et que le recrutement externe peut paradoxalement souvent assurer une stabilité comparativement plus grande. Si on admet que la plupart des convertis sont entraînés par une certaine séduction psychologique des enseignements et des pratiques auxquels ils se rallient, l'explication de ce paradoxe est claire. Une « secte », prenons de nouveau l'exemple des *Christadelphiens*, au moment où elle apparaît, insiste sur certaines valeurs particulières, dans le présent cas : valeurs révolutionnaires, pessimisme à l'égard du monde, et espérance d'un ordre social nouveau qui doit suivre une lutte catastrophique des saints et des méchants. Certains types de personnalité sont attirés vers ce genre d'enseignement et au début du mouvement ces personnalités furent nombreuses et d'ailleurs en opposition les unes aux autres. L'histoire primitive du groupe est une histoire de factions, schismes et contre-schismes, typiques d'un mouvement révolutionnaire frustré de l'accomplissement de son projet dans le monde extérieur. Les enseignements de la secte semblaient particulièrement susceptibles d'assouvir les ressentiments contre le monde mais elle n'offrait que peu de débouchés à cette énergie agressive. L'agression devait en fin de compte être permise et justifiée par l'approbation divine car la conception christadelphienne de Dieu est celle d'un despote absolu dont les principes de justice sont certainement très différents de ceux qui ont cours dans la société humaine — et autrement plus implacables qu'eux. Ainsi les attitudes agressives se trouvaient-elles liées à un type de rectitude morale reposant en dernière instance sur la Bible et sur le fait que les desseins de Dieu ne sauraient être mis en question. On peut comprendre que le type de personnalité si fréquemment attiré par l'enseignement christadelphien puisse se rencontrer moins fréquemment à la deuxième génération où dans les suivantes. Celles-ci semblent en effet constituer une communauté bien moins agressive et querelleuse que leur devancière ; c'est un ensemble de gens rangés, équilibrés et tout à fait « bonnes gens » qui se trouve aujourd'hui largement répandu dans les assemblées christadelphiennes. Les convertis, toutefois, sont encore fréquemment attirés par le message originel ; ce sont les ferments du nouveau monde à venir lequel reste le fondement du dogme christadelphien ; ils sont les exégètes ardents des prophéties et représentent l'élément le plus orienté vers la prédication missionnaire. La montée des croyants de la deuxième génération a toutefois imposé un frein ; il y a eu un net déclin dans la gravité des schismes au cours des trois dernières décades et il y a eu beaucoup moins de querelles qu'autrefois autour de points de doctrine insignifiants.

14. *L'évolution sociale et les Christadelphiens.*

Voilà donc une « secte » qui continue d'exister, non en dépit de certaines transformations dans la société séculière, mais en partie grâce à elles ; en même temps, consécutivement aux modifications du type de personnalité recruté par le groupe, un certain degré d'évolution par spontanéité interne n'en intervient pas moins. Ce degré d'évolution n'est pas facile à estimer. Certaines doctrines originelles restent pleinement en vigueur ; ni elles, ni l'exégèse prophétique primitive n'ont été supplantées. Théoriquement la « secte » est toujours orientée vers la révolution imminente. Dans la pratique il y a eu un léger changement, reconnu

par quelques membres eux-mêmes ; on insiste moins sur le royaume à venir et l'intérêt se concentre sur la croix ; on insiste moins sur le cataclysme et on s'intéresse avec plus de dévotion à la personne même du Christ. Ce déplacement de l'attention n'a pas entraîné un reniement de la doctrine. Il a constitué un processus beaucoup plus subtil ; il a tout simplement correspondu plus adéquatement aux besoins psychologiques de la deuxième génération. En même temps la tendance révolutionnaire a continué à être suffisamment marquée pour attirer de nouvelles recrues. Ainsi la secte s'est-elle perpétuée à travers une période d'évolution sociale profonde, en un sens même sa solidarité renouvelée a été activée par des événements extérieurs, tandis que simultanément elle subissait quelques changements endogènes dans son *ethos* général, sinon dans sa doctrine spécifique, pour répondre à de nouveaux besoins spontanément surgis parmi ses membres.

III

15. *Les sectes et les déshérités de la vie économique.*

Une forte proportion des « sectes » chrétiennes a été traditionnellement considérée comme fournissant des compensations à des groupes privés de droits économiques et sociaux. C'est le cas des *Adventistes*, des *Mouvements de Sainteté* (*Holiness Movements*), et des différents types de secte *fondamentaliste*. Le champ de recrutement des premiers méthodistes se trouvait à l'intérieur de telles classes. Mais en Grande-Bretagne la prospérité persistante, l'incidence de la législation sociale à caractère égalitaire, la redistribution des revenus, les mesures très étendues prises pour donner à tous des chances égales d'instruction, ont rendu les groupes sociaux les plus défavorisés beaucoup moins discernables, du moins à l'aide des critères économiques. En tant que classe ils sont beaucoup moins statiques et les perspectives de mobilité sociale tendent à l'emporter sur la solidarité du groupe, objet de l'insistance antérieure. Que quelques-unes des sectes qui servaient d'exutoire et offraient des compensations aux classes les plus touchées par la crise au XIX^e siècle continuent d'exister, voilà bien un témoignage de la persistance d'institutions *religieuses*. Car dans de nombreux cas les membres de la « secte » ne pourraient plus être réellement considérés comme appartenant à des classes sociales déshéritées comme cela semble être particulièrement le cas de beaucoup de croyants de la deuxième génération et des générations suivantes.

16. *Différences de type des « sectes » apparues au XIX^e et au XX^e siècle.*

Cependant de telles « sectes » continuent à exister, voire à recruter des membres même si c'est à un taux insuffisant pour combler les vides. Le besoin auquel ces groupes correspondent n'est sûrement plus lié à un état de dépression économique bien que quelques-uns de leurs membres puissent en effet avoir donné leur adhésion pendant la période de frustration générale et d'anomie sociale des crises économiques de 1920 et 1930. Mais il est particulièrement intéressant de noter que les « sectes » ayant pris leur essor en ces années — en Grande-Bretagne certainement, et peut-être aussi aux États-Unis — appartenaient au type de « secte » extatique ; elles offrent à leurs adhérents une libération de nature nettement émotionnelle et attirent l'attention sur la manifestation émotionnelle véhémement en tant que pratique religieuse caractéristique. Ce furent les « sectes »

Pentecôtistes dont quatre exemples importants se sont fait jour en Grande-Bretagne. Même s'il faut dater des années de crise les succès certains des campagnes de conversions atteints par leurs tentatives de Réveil organisé et leurs procédés spectaculaires, la persistance de ces « sectes » ne peut être attribuée qu'au fait qu'elles donnent satisfaction à certains besoins psychologiques de gens qui ne peuvent, à présent, être honnêtement décrits comme déshérités du point de vue économique, même s'ils tendent à tirer leur origine du prolétariat industriel. Si ces gens sont défavorisés c'est moins du point de vue économique que du point de vue culturel. Ce sont des gens qui ont besoin d'une foi simple, correspondant à leurs faibles possibilités d'expression ; gens plutôt perdus dans les complexités des solidarités sociales de l'Etat moderne ; gens souvent privés d'une expérience humaine vitale dans une époque de machinisme ; gens dont les vies ne peuvent recevoir une signification que dans le creuset d'une expérience religieuse hautement émotionnelle. Ils reflètent l'abomination de la vie dépersonnalisée dans les cités industrielles modernes, et ils requièrent une autorité extérieure pour s'assurer une sécurité psychologique plutôt qu'économique.

17. *Contrastes entre ces types de « sectes ».*

Il est remarquable que ces « sectes » du XX^e siècle diffèrent profondément dans leurs caractéristiques de celles dont l'instauration date du XIX^e siècle. Celles qui ont pris leur essor au XIX^e siècle — les *Frères* (Brethren) et les *Christadelphiens* — présentent toutes les caractéristiques des premiers mouvements ouvriers — indépendance de la pensée, solide disposition à discuter de tout, efforts individuels vers le savoir et le progrès personnel, projet mutualistes. Leurs assemblées engendrèrent un vigoureux gouvernement du groupe par le groupe, et une communauté pleinement démocratique. Les « sectes » du XX^e siècle — on pense surtout aux groupes Pentecôtistes — sont créées par un revivaliste qui promet le salut ; il est le pasteur et les autres ne sont qu'un troupeau. Quelle que puisse être la structure formelle du gouvernement, le groupe prend peu de décisions spontanées : l'autorité vient d'un G.Q.G. central. Il y a peu d'efforts pour acquérir une connaissance nouvelle, pour comprendre le monde, mais uniquement une recherche d'émotion personnelle intense et la satisfaction d'être sauvé par un simple acte de foi. Il n'y a pas de discussion sérieuse. L'énergie est canalisée dans une activité de glossolalie. Le groupe ne décide pas de l'élévation de ses propres chefs ; il est surtout une assemblée de suiveurs. Au lieu de l'indépendance de pensée, il y a une foi qui confine à l'abjection et à l'impuissance. Le groupe organise un culte stéréotypé en l'honneur de Jésus, auquel on se cramponne mentalement. Ils ont abandonné l'insistance paulinienne sur « Travaillez à votre propre salut » au profit de l'adage « C'est Jésus qui sauve », ou de l'exhortation « Qu'il vous suffise de croire ». On rejette le désir de comprendre avec sa raison les commandements de Dieu, pour lui préférer une foi extra-rationnelle, quasi mystique en Jésus.

18. *Les « sectes » dans leur rapport à l'évolution de l'ordre social.*

Pour une part, sans aucun doute, cette insistance sur l'aspect mystérieux et presque thaumaturgique reflète la nature mystérieuse du problème social pour ces membres de « sectes » : le processus social est mystérieux parce qu'il est complexe et situé au-delà de toute compréhension. Le désespoir de ces membres devant la situation sociale n'est pas le désespoir qui vient de la dépossession

économique ; celle-ci a stimulé le ressentiment et l'indignation de quelques-unes des sectes du XIX^e siècle. Mais c'est le désespoir qui naît d'un problème moins tangible : celui de l'homme, à l'intérieur d'une société dépersonnalisée et privée de racines. La différence dans l'accent mis par ces « sectes » pourrait refléter la différence des tensions dans l'ordre social : la substitution à des tensions centrées sur l'inégalité économique de tensions qui surgissent de la rapidité même de l'évolution sociale, de la rupture dans la tradition, de l'anomie générale de la vie sociale dans les cités modernes, du développement, pour reprendre les termes de Weber, de la rationalité des buts (*Zweckrational*) aux dépens de la rationalité des valeurs (*Wertrational*). Ne pourrait-on pas dire que le type de « sectes » qui apparaît maintenant représente une tentative — si fruste, mal orientée et aveuglément émotionnelle soit-elle — pour dissiper d'une manière ou d'une autre quelques-uns des doutes que l'on rencontre dans la société contemporaine. De même que l'individu nerveusement marginal est susceptible d'éclairer le processus mental des autres hommes, ces sectes contemporaines ne pourraient-elles pas illustrer le malaise social de notre temps ?

Bryan R. WILSON.
(*Université de Leeds*).

LES CONDITIONS D'UNE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS en Suisse

REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR UNE SOCIOLOGIE DU PROTESTANTISME

LE professeur Emile G. Léonard a défini les conditions d'une étude sociologique du protestantisme français dans le n° 2 des *Archives de Sociologie des Religions*. Ce que nous voudrions essayer de faire ici, c'est de définir les conditions d'une sociologie du protestantisme suisse.

Les difficultés rencontrées ne sont pas de même nature que celles auxquelles se heurte une étude du protestantisme en France. Le Bureau fédéral de Statistique dépouille avec minutie toutes les données de recensements faits périodiquement. Les questionnaires comportent une rubrique détaillée sur l'appartenance religieuse. Les résultats sont régulièrement publiés par canton, avec de nombreux tableaux traitant de la confession des personnes recensées.

Les études faites par l'école de G. Le Bras et de ses collaborateurs ont porté jusqu'à présent essentiellement sur le catholicisme français et des pays latins. Les différents centres d'étude, que je ne mentionnerai pas ici, mettent à la disposition des enquêteurs un matériel abondant, au maniement aisé, pour l'étude de la pratique religieuse, des structures paroissiales, etc...

La question qui se pose est de savoir si les méthodes d'investigation, les critères appliqués par cette école de sociologie religieuse orientés pastoralement, peuvent être utiles à une approche de la compréhension du protestantisme au point de vue sociologique et plus précisément au point de vue d'une « sociologie religieuse ».

Nous n'avons pas la prétention de répondre de façon absolue à cette question mais de poser quelques jalons pour l'orientation d'études ultérieures.

Qu'on me permette cependant une remarque. Les enquêtes de sociologie religieuse paraissent toucher très peu notre pays. Les Actes de la 4^e Conférence internationale de Sociologie religieuse par exemple n'en mentionnent, sauf erreur de ma part, même pas le nom. J'avoue ignorer si, du côté du protestantisme, une enquête a été amorcée récemment, dans la ligne définie par G. Le Bras,

ou une adaptation de sa méthode. Pour le catholicisme de langue française, par contre, une étude est parue récemment dans *La Semaine catholique de la Suisse romande* (1).

La situation religieuse de la Suisse présente une différence notable par rapport à celle de l'ensemble des pays latins. Elle est comparable à celle de l'Allemagne, de la Hollande et d'autres pays nordiques. La Réforme a pris solidement pied dans notre pays, et la situation est celle d'un pays confessionnellement mixte.

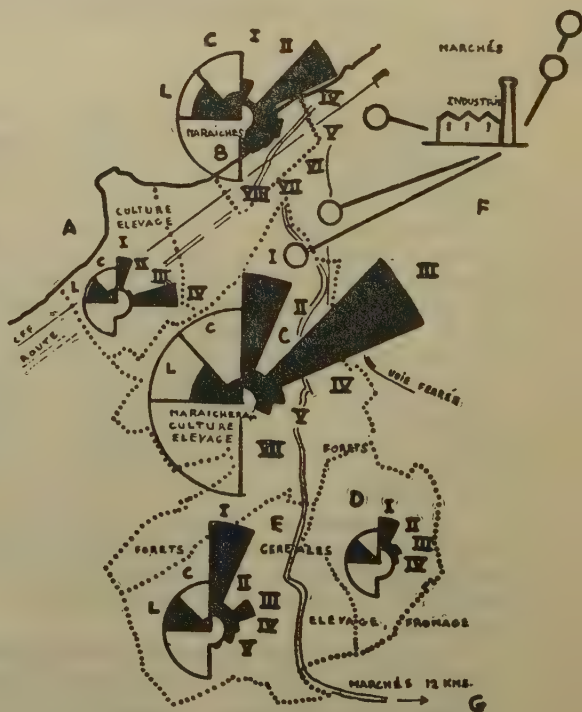
Je laisse de côté la question des langues qui est connue de tous. Les résultats du dernier recensement (2) connus actuellement donnent, pour une population de 4.714.992 habitants : 2.655.373 protestants, 1.959.046 catholiques romains, 28.000 vieux catholiques, 19.000 juifs, et 52.955 autres ou sans religion.

Il est possible de suivre l'évolution historique du problème religieux en Suisse. Les mouvements actuels de la population, les différents problèmes posés par le contact entre protestants et catholiques peuvent être serrés de près. La situation

Figure 1



Figure 2



(1) N° 15, 11 avril 1957; N° 16, 18 avril 1957.

(2) 1950.

juridique des Eglises est connue. A côté de cantons typiquement protestants, il en existe d'autres typiquement catholiques, d'autres mixtes depuis une date ancienne ou récente.

A la base de toute étude de sociologie religieuse actuelle se trouve la sociographie religieuse. Ainsi, la situation du protestantisme dans un canton à majorité catholique, d'après les données du recensement de 1950, est représentée par la figure 1. Le système graphique employé permet de se rendre compte immédiatement de l'importance de la population de chaque commune, du pourcentage respectif de chaque confession, des zones de peuplement. La partie sud est montagneuse, ce qui explique la faible densité de la population. L'on remarquera la frontière linguistique qui coupe le canton en deux parties inégales. Seul le district du Lac (Morat) a une population à forte majorité protestante; dans les autres districts, on trouve un protestantisme de diaspora.

Le district du Lac doit sa situation particulière à des circonstances historiques. Il n'a été pleinement intégré au canton qu'au commencement du 19^e siècle. A l'époque de la Réforme, Berne et Fribourg avaient des intérêts communs dans ce qui fut la Seigneurie de Morat, et chacune des deux villes nommait alternativement pour 5 ans un bailli résidant à Morat. La Réforme fut adoptée en 1530, à la suite de l'activité décisive de Farel.

A cette époque le français dominait encore dans le district. La frontière linguistique se déplacera lentement, au cours des siècles qui suivront. Mais les frontières confessionnelles resteront stables. Une remarque importante au point de vue sociologique s'impose. Même si l'on ne retrouve que peu de noms des familles de l'époque de la Réforme, la note protestante du district demeure, sans changements notables. Dans tel village, comportant tout au plus un ou deux noms de familles anciens (plus de 150 ans), le catholicisme n'était représenté jusqu'à la fin du XIX^e siècle que par quelques familles isolées.

Le gros apport de population vient du pays bernois, protestant. Il en est de même dans la partie germanophone du canton. L'assimilation est plus facile dans cette dernière que dans la partie romande. L'on remarque en effet un phénomène intéressant dans le reste du canton : des familles protestantes ont des difficultés d'assimilation au milieu. Elles ont le sentiment de rester un corps étranger à la population catholique, n'ayant ni ses habitudes, ni parfois sa langue. Certains, venus s'installer en pays de diaspora, repartent quelques mois ou quelques années plus tard. Souvent, c'est un malaise confessionnel diffus, une sorte de complexe avec ses réactions de défense, qui paraît être un obstacle à une installation définitive.

Les écoles sont confessionnelles. Là où le nombre des protestants est suffisant, des écoles ont été ouvertes grâce à l'initiative des communautés. Ces écoles protestantes en pays de diaspora se groupent presque toutes dans la partie allemande du canton.

Si les frontières confessionnelles offrent l'image d'une stabilité historique remarquable (les cantons voisins sont à forte majorité protestante), on note cependant dans le district du Lac un apport catholique accentué, dû essentiellement à l'industrialisation plus poussée.

Le pourcentage des protestants n'a pas augmenté depuis 1900, il est même en légère baisse. Par contre la courbe des mariages mixtes monte.

La typologie d'une paroisse.

En général, dans la majorité des cantons protestants, les paroisses disposent d'un fichier paroissial, établi avec l'aide des organes administratifs communaux.

La figure 2 indique, pour une paroisse donnée, la répartition de la population par catégories professionnelles. Les principes graphiques sont semblables à ceux de la carte 1, en ce qui concerne l'importance numérique de la population, donnée par la dimension du secteur de gauche.

Dans ce même demi-cercle, s'inscrivent : la langue (L), en noir pour l'allemand, et la confession (C), en noir pour la population catholique.

Les 8 secteurs de droite, indiquent la profession : du chef de la famille, des membres actifs de cette dernière, des personnes indépendantes, et se répartissent comme suit :

- I. Cultivateurs.
- II. Artisans.
- III. Ouvriers.
- IV. Domestiques (agricoles, ménage).
- V. Commerçants.
- VI. Employés (bureau, commerce).
- VII. Professions libérales.
- VIII. Cadres industriels (patrons et cadres supérieurs).

Un œil exercé se rend immédiatement compte des problèmes de pastorale à résoudre. Tous les milieux sont représentés, mais groupés selon des affinités particulières, dans tel ou tel village.

Les cadres sont groupés en B, hors du lieu de travail. C a une forte proportion d'ouvriers. D et E, comme A, sont des milieux ruraux, mais A est un exemple typique de grosse propriété rurale (présence de nombreux ouvriers agricoles), tandis que D et E sont un exemple d'une économie de petites propriétés, du type « exploitation familiale » (peu d'ouvriers agricoles).

B est un milieu d'industrie, bien qu'il n'y ait pas d'usines sur le territoire communal. C est un milieu privé d'élites (3).

Le seul sanctuaire sur territoire paroissial se trouve en B.

Moyennant quelques modifications, le dossier des Editions Sagma (Voiron, France) pourrait rendre de grands services pour l'étude également de nos paroisses protestantes. Les schémas, fournis par la Collection de Sociologie religieuse d'Economie et Humanisme, Outils S.R. I 52 notamment, moyennant une refonte, restent valables, convenablement adaptés aux conditions de vie d'une paroisse réformée.

La pratique religieuse.

Bien plus délicate, par contre, est la détermination de critères sûrs de la vitalité religieuse. Si le contrôle de la pratique religieuse peut être déterminant dans une Eglise catholique romaine, comme manifestation de la vitalité religieuse,

(3) Tel qu'il a été défini par P. SCHMITT- EGLIN, *Le mécanisme de la déchristianisation. Recherche pastorale sur le peuple des campagnes*, Paris, Alsatia, 1952.

ce n'est pas certes le cas pour le protestantisme. Les chiffres peuvent être très trompeurs. Où commence en effet le détachement ou la vitalité consciente et effective de la foi ?

La *Semaine catholique de la Suisse romande* n^{os} 15 et 16, 1957, fait état d'une enquête sur la pratique religieuse dans le canton de Fribourg. Les chiffres sont d'une éloquence parfaite, et l'on est frappé par l'unanimité de la participation aux offices, de la part de la population catholique.

Qu'on en juge par le tableau reproduit ci-dessous (4) :

Classe d'âge	Communion pascale	Messe du dimanche	Au moins 6 communions
16-20 ans	98,5 %	96,8 %	64,1 %
21-25 —	97,2 %	94,3 %	50,8 %
26-30 —	96,2 %	92,6 %	48,8 %
31-40 —	95,0 %	90,1 %	44,4 %
41-60 —	93,6 %	89,0 %	42,4 %
61 et plus	93,1 %	84,2 %	40,8 %

Du côté protestant, l'on est loin d'une telle unanimité. Mais quel sens accorder à ce phénomène ? Les chiffres trompent dangereusement. L'on notera (enquête réelle) 10% de participation dominicale moyenne. Mais un sondage précis, d'après le fichier paroissial, accuse 33% de participants habituels au culte. On vient régulièrement, tous les 15 jours, ou tous les mois.

Seconde difficulté : il n'y a en général qu'un seul culte le dimanche matin (5). Donc les personnes empêchées pour des raisons professionnelles ou familiales ne feront pas acte de présence à l'Eglise. Une mère de famille ne peut aller à l'église que si son mari garde les enfants. C'est ou l'un ou l'autre qui va. L'on remarque un abstentionnisme cependant assez caractéristique.

Par contre, un enterrement non religieux est absolument exceptionnel. 1 tous les 20 ans, dans telle paroisse. Les mariages non bénis à l'Eglise également. Il est rare qu'un enfant ne soit pas baptisé dans les délais traditionnels (du moins à la campagne ou dans les petites villes) ou ne soit pas du tout présenté au baptême.

Ou bien il faut penser que ces derniers phénomènes sont le signe d'un attachement, malgré tout très profond, ou bien les critères utilisés ne sont pas propres à nous mettre sur les traces de la vitalité religieuse du protestantisme.

L'auteur de l'enquête sur les paroisses catholiques du canton de Fribourg note que la région moratoire (district du Lac) est nettement plus défavorable au point de vue de la pratique religieuse (6), et il se demande pourquoi. Y-a-t-il, ajoute-t-il, « influence d'un milieu en majorité non catholique ? Pénétration plus profonde, parce que plus ancienne, de la mentalité ouvrière ? ».

Il y a sans doute là un problème de voisinage confessionnel intéressant. L'influence est indéniable, je pense qu'il n'y a pas de doute sur ce point.

(4) D'après *La Semaine catholique de la Suisse romande*, 1957, n^o 15, p. 234.

(5) Outre que les Eglises sont en général fermées en dehors des cultes.

(6) Enquête portant sur les milieux de migrations pour le travail.

L'on note du côté protestant un esprit de corps bien plus fort en pays de Diaspora qu'en pays de majorité. Les deux milieux se trouvant réunis au sein de la même Eglise cantonale, dans le cas qui nous intéresse, il arrive que le milieu de Diaspora attire l'attention du milieu majoritaire sur la tiédeur religieuse traditionnelle de ce dernier.

Remarques finales.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur l'influence de la crise mondiale de 1930, sur l'évolution de la population à la suite de cette crise et ses répercussions sur la répartition des forces confessionnelles, sur l'industrialisation du canton, le district du Lac connaissant une industrie d'implantation ancienne par rapport au reste du canton, mais relativement jeune par rapport à l'implantation industrielle des cantons voisins.

Ces quelques pages n'ont pas voulu être une étude, dans le sens strict et exhaustif du terme, mais une simple entrée en matière, sur un problème certainement intéressant, une sollicitation à des enquêtes plus poussées.

Herald CHATELAIN, pasteur.

Meyriez-Morat FR (Suisse)

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES PERIODIQUES (*)

1 ADAMS (James Luther).

From the Essenes to the Kibbutzim. (Des Esséniens aux Kibbutz). *Land Reborn*, août 1957, 13-15.

Les deux communautés sont issues d'un prototype commun que l'on a pris l'habitude d'identifier à la « secte », mais il faut recourir à un cadre de référence plus vaste, surtout pour les Kibbutz : la capacité d'adaptation économique au monde extérieur.

2 AMAND de MENDIETA (Emmanuel).

Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien. *Revue de l'histoire des religions*, CLII, juil-sept. 1957, 31-80.

Basile est le premier à avoir tenté et partiellement réussi une conciliation et une collaboration entre l'Eglise impériale et un mouvement monastique enthousiaste et généreux mais anarchique, individualiste et sectaire. Casernes pachômiennes et fraternités basiliennes.

3 ANTOINE (R.).

L'Hindouisme contemporain. *Rythmes du monde*, V, 1957, 3-4, 181-213.

Depuis les premiers contacts de la vie et de la pensée indiennes avec la culture occidentale à la fin du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours. Trois catégories : réformateurs, traditionalistes et libre-penseurs, dans les classes plus évoluées des centres urbains de l'Inde.

4 BENNIGSEN (A.).

Les limites de la déstalinisation dans l'Islam soviétique. *L'Afrique et l'Asie*, 39, 1957, 31-40.

Les avatars récents du Muridisme, mouvement de résistance des montagnards musulmans à la conquête tzariste du Caucase. Après avoir été exalté comme mouvement de libération nationale (1920-1950), condamné comme révolte anti-russe, puis réhabilité après la mort de Staline, le Muridisme est finalement interprété en 1956 comme « une idéologie cléricale, féodale, au service de l'empire ottoman, donc anti-nationale, anti-populaire et anti-démocratique... Le Muri-

(*) Nous sommes heureux de saluer le premier numéro de la *Revue bibliographique de Sinologie*, I, 1955, La Haye-Paris, Mouton et Co., 1957, 194 p., sous la direction de P. van der Loon. Ce travail international d'équipe de près d'une centaine de savants répond à une décision du VIII^e Congrès international des Jeunes Sinologues en 1955. Il a abouti rapidement à une publication qui, comme le dit M. E. Balazs dans une courte Préface, « constitue un choix significatif des ouvrages parus au cours de l'année 1955 et permet au sociologue, à l'historien, à l'archéologue, au linguiste et à tous ceux qui s'intéressent sérieusement aux choses de la Chine une rapide orientation ». Signalons particulièrement ici la section « Philosophie et Religion » (p. 145-162). Les notices sont rédigées en français ou en anglais et l'ouvrage qui se présente agréablement, se termine par des index des auteurs, des noms propres, des titres d'ouvrages et des matières (A.W.M.).

disme comme tous les autres mouvements cléricaux obscurcissait la conscience populaire et empêchait les masses de lutter contre l'oppresseur ».

5 BEZAC (Robert).

Sociologie religieuse et dispenses de mariage. *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1957, 4, 218-30.

Analyse des réponses fournies par l'ensemble des évêchés de France et d'Afrique du Nord à douze questions sur le nombre, l'origine et la nature des dispenses accordées en 1955.

6 BISMARCK (Klaus van).

The christian vocabulary : an obstacle to communication ? (Le vocabulaire chrétien, obstacle à la communication ?). *The Ecumenical Review*, oct. 1957, 1-15.

Situations historiques, groupes sociaux, spécialisation professionnelle, etc., s'opposent à l'universalité du langage au sein d'une même unité linguistique. Or l'observation du langage religieux, sous sa forme courante ou dans son élaboration théologique, montre qu'il est généralement peu intelligible. Mais, face à l'immobilisme ecclésiastique, il y a vraiment un langage à chercher et non seulement un vocabulaire à emprunter.

7 BODZENTA (Erich).

Religiöse Praxis. Eine Bestandaufnahme in österreichischen Stadtpfarren. (Pratique religieuse. Relevé de situations dans un certain nombre de paroisses urbaines de l'Autriche). *Wort und Wahrheit*, fév. 1958, 85-96.

Exposé de quelques traits caractéristiques essentiels des paroisses urbaines autrichiennes tels qu'ils se dégagent d'une série d'études et de recherches effectuées par l'Institut Catholique International de Sociologie Religieuse (I.C.A.R.E.S.) dans les cinq premières années de son activité en Autriche. Il ne s'agit que de premiers résultats, partiels et provisoires, qui entrent dans le plan d'une étude plus vaste et approfondie visant à établir, aussi exactement que possible, dans quelle mesure les structures sociales et les événements exercent une influence sur la vie religieuse ou sont influencés par celle-ci.

8 BURGALASSI (Silvano).

Il problema delle vocazioni sacerdotali. (Le problème des vocations sacerdotales). *Orientamenti sociali*, nov. 1957, 433-44.

Quelques résultats d'une étude récente ayant pour objet les aspects d'ordre social, économique et familial du problème des vocations sacerdotales en Italie. Les limites imposées par une documentation malheureusement insuffisante.

9 CAPRON (J.).

Quelques notes sur la société du do chez les populations Bwa du cercle San. *Journal de la Société des Africanistes*, XXVII, 1957, 1, 81-129.

Essai solidement charpenté, très détaillé, et prudent sur les notions religieuses des Bobo-Oulé de San, dont les structures religieuses sont incompréhensibles en dehors des structures sociales, « l'univers physique se trouvant juxtaposé à l'organisation humaine comme deux faces complémentaires de la même création ». Première mise en perspective de riches matériaux recueillis sur le terrain, et non pas « exposé d'une religion » dont, l'auteur en est conscient, la connaissance profonde ne s'acquiert qu'avec l'initiation complète donnant accès aux mythes de création.

10 CARRÈRE D'ENCAUSSE (Hélène).

Communisme et Islam en U.R.S.S. La propagande antireligieuse au Turkestan et au Caucase. *Etudes*, nov. 1957, 235-51.

Exposé des moyens de propagande anti-islamisme employés par le Parti Communiste en Union soviétique, propagande qui a pour thème le caractère primitif, fanatique et syncrétique de l'Islam, religion étrangère aux peuples soviétiques, dont les rites (le Ramadan en particulier) constituent un préjudice au rythme normal du travail. Echec partiel de l'effort considérable pour détruire les racines sociales et psychologiques de l'Islam.

11 CARRÈRE D'ENCAUSSE (Hélène).

La femme musulmane en U.R.S.S. *Esprit*, juil.-août 1957, 46-65.

Au sein de l'exceptionnelle réussite soviétique en terre d'Islam, l'émancipation de la femme, loin d'être achevée, semble plutôt se faire à rebours depuis la guerre : phénomène national et non religieux de résistance à la présence et à la civilisation russes, qui utilise l'Islam en tant que mode de vie traditionnel.

12

Le Catholicisme au Chili. *Informations catholiques internationales*, 60, 15 nov. 1957, 13-24.

Tableau synthétique optimiste malgré les conditions géographiques et climatiques très particulières qui contribuent à aggraver les problèmes sociaux et religieux déjà complexes.

13

Le catholicisme espagnol. *Espirit*, sept. 1957, 277-91.

Rapport rédigé par un groupe de prêtres et de laïcs espagnols sur la situation religieuse et sociale de leur pays, que caractérise l'existence d'une société nominale catholique dans laquelle la déchristianisation touche en profondeur tous les milieux. Analyse de la société espagnole dominée par une bourgeoisie décadente. Réalité d'une Espagne vivante et jeune, perceptible dans les milieux populaires et dans la jeunesse, où se fait sentir le besoin de nouvelles formes de vie religieuse, où se cherche à tâtons un catholicisme « inquiet », en opposition au cléricisme régnant. Mais les chances de renouvellement du catholicisme espagnol sont liées à de profondes transformations de l'Espagne, à l'instauration d'un nouvel ordre économique, à un effort considérable de la pensée dans tous les domaines.

14

CATTON (W.R. Jr.).

What kind of people does a religious cult attract ? (Quelles sortes de gens sont attirés par un certain culte ?). *American Sociological Review*, oct. 1957, 561-66.

À l'occasion de la prédication, à Seattle, du « Christ » Krishna Venta, l'observateur a essayé d'analyser la composition psychosociale de l'assistance, en relation avec leur assistance effective aux prédications. Il distingue à cet effet deux catégories, les « chercheurs » et les « observateurs », les premiers attendant une réponse à un besoin religieux insatisfait, les autres venant par curiosité. La remarque finale suivant laquelle bon nombre de ces « chercheurs » vont « de culte en culte » sans jamais être satisfait devra être retenue.

15

CAZENEUVE (Jean).

Le principe de répétition dans le rite. *Cahiers internationaux de sociologie*, XXIII, juil.-déc. 1957, 42-62.

L'auteur, qui vient de publier un ouvrage sur le rite, étudie dans cet article la possibilité d'adapter en ce domaine certaines analyses freudiennes de la répétition. Les thèses de G. Gurvitch sur la magie et celles d'A. Van

Gennep sur les rites de passage sont intégrées dans une analyse qui établit d'une façon stimulante une distinction entre rites magiques et rites religieux.

16

CHESNELONG (C.).

De Zoroastre au Babysme. *Etudes*, déc. 1957, 399-404.

Aperçu de la situation religieuse de l'Iran, caractérisée comme une mosaïque de croyances et de sectes. Actualité du Zoroastrisme, allant bien au-delà des survivances qu'on peut retrouver dans certaines localités et de nombreux foyers. Regard sur le chiisme, religion d'Etat, comptant 20 millions de fidèles sur 24 millions d'habitants, et sur la confrérie des derviches, manifestation actuelle d'une inquiétude religieuse comparable à celle qui a donné naissance, le siècle dernier, au Babysme, et de là au grand mouvement social, philosophique et religieux d'unification et d'union qui porte le nom de Bahaïsme.

17

CHOURAQUI (André).

Les Forces Religieuses d'Israël. *Evidences*, juin-juil. 1957, 44-47.

Recension des forces religieuses en Israël : leur développement sur le plan cultuel, leur influence sur le plan politique, leur place dans le mouvement de renaissance religieuse. Situation privilégiée du judaïsme en Israël. Très grande dispersion spirituelle due à la présence des exilés originaires de 74 nations du monde. Multiples divisions et contradictions favorisant l'indifférentisme religieux d'une partie de la population. D'où nécessité, pour Israël, de conquérir son unité spirituelle et son autonomie religieuse.

18

Dans la Banlieue de Barcelone. *Informations Catholiques Internationales*, n° 55, 1^{er} sept. 1957, 26.

Note sur la situation religieuse à Barcelone, d'après une enquête sur la pratique et le degré de catéchisation des enfants.

19

D'ASCENZI (Giovanni).

La situazione religiosa nelle campagne italiane. (La situation religieuse dans les campagnes italiennes). *Orientamenti sociali*, nov. 1957, 426-32.

Résultats d'une enquête effectuée parmi les Conseillers ecclésiastiques diocésains de la Confédération des cultivateurs. Réponses (190)

groupées en sept tableaux, donnant les résultats distinctement pour les régions du Nord, du Centre et du Sud du pays.

20

DUBIE (J.).

Christianisme, Islam et Animisme chez les Bamoun (Cameroun). *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, Série B, tome XIX, juil.-oct. 1957, 387-81.

De cette étude plutôt historique des influences concurrentes du Christianisme, de l'Islam et de l'Animisme en pays Bamoun, on retiendra la tentative du Roi Njoya pour jeter les bases d'une religion nouvelle, centrée sur sa personne, et instituer une théocratie dont il serait l'unique chef. En 1916 il publia sa Doctrine, amalgame d'emprunts à la Bible, au Coran et à l'Animisme traditionnel, dont le texte est reproduit en annexe.

21

Les églises et les rapides transformations sociales en Amérique Latine. *Istina*, oct.-déc. 1957, 4, 509-14.

Etude figurant parmi les travaux de la Division des Etudes du Conseil œcuménique des Eglises : les responsabilités de la conscience chrétienne et la part de l'Eglise face à la rapide transformation sociale des pays de l'Amérique du Sud ; situation actuelle des églises chrétiennes, nécessité de méthodes et d'initiatives nouvelles.

22

EISTER (Allan W.).

Religious institutions in complex societies : difficulties in the theoretic specification of functions. (Les institutions religieuses dans les sociétés complexes : difficultés pour la détermination théorique de leurs fonctions). *American Sociological Review*, août 1957, 387-91.

Difficultés à déterminer les fonctions de la religion : les diverses tentatives se heurtent toutes à des exceptions. Par ailleurs, l'aspect fonctionnel de la religion est lui-même ambigu : intégration mais apport de nouvelles représentations et de nouvelles normes, rattachement au passé mais aussi adaptation au présent...

23

L'Enquête Mondiale de la J.O.C. Informations Catholiques Internationales, 55, 1^{er} sept. 1957, 13-22.

Voir *Arch.*, IV, n° 110.

24

FOLZ (Robert).

La papauté médiévale vue par quelques uns de ses historiens récents. *Revue historique*, juil.-sept. 1957, 32-63.

Le renouvellement de notre connaissance de la papauté depuis trente ans aboutit à une histoire beaucoup plus heurtée qu'on ne l'imaginait.

25

GIRARDET (Raoul).

L'héritage de l'« Action française ». *Revue française de science politique*, VII, 4, oct.-déc. 1957, 765-92.

Cette étude descriptive et génétique est centrée sur les périodiques, les hommes qui les animent et les publics qui les lisent. Les composantes religieuses apparaissent à maintes reprises et font de ces analyses un apport à la sociologie du catholicisme dans certains cercles d'intellectuels et de classes moyennes.

26

GIRAUD (René).

Quatre siècles de catéchisme. *Lumière et vie*, 35, déc. 1957, 7-33.

Histoire du catéchisme depuis la fin du moyen âge dans l'occident chrétien. L'auteur traite successivement des « grands catéchismes » ayant vu le jour au XVI^e siècle dans l'esprit de la Réforme et du Concile de Trente, de « la pratique pastorale », telle qu'elle s'élabore au cours du XVII^e siècle, de « la problématique nouvelle » du XIX^e siècle, face à l'évolution du monde moderne hostile à la foi.

27

GUIZARD (Louis).

Chronique des diocèses (1955 et 1956). *Année canonique*, tome IV, 1956 (paru 1957), 343-76.

Spécialement, statistiques du clergé français (359-62) et un état religieux des diocèses (371-7), qui complète utilement sur plusieurs points l'inventaire paru dans *Arch.*, III, 72-96.

28

HEIDENHEIMER (Arnold J.).

La structure confessionnelle sociale et régionale de la C.D.U. *Revue Française de Science Politique*, juil.-sept. 1957, 626-45.

Etude détaillée de la structure de l'Union chrétienne-démocrate d'Allemagne occidentale après douze ans d'existence. De nombreux tableaux statistiques mettent en évidence la prédominance au sein du parti des éléments catholiques et des catégories moyennes, le

déclin de ses effectifs après la réforme monétaire de 1948, ses variations régionales très sensibles. L'équilibre interne du parti, qui tend à se transformer d'un « parti d'électeurs » en un « parti d'adhérents », demande l'adhésion de nouveaux membres provenant de préférence des milieux protestants et ouvriers, particulièrement dans les régions septentrionales et méridionales du pays.

29

HOLAS (B.).

L'Evolution du schéma initiatique chez les femmes Oubi (Région de Taï, Côte-d'Ivoire). *Africa*, XXVII, juil. 1957, 3, 241-50.

L'introduction récente et brusque de plantes industrielles modernes telles que le café et le cacao a eu de nombreuses répercussions dans les sociétés traditionnelles de la Côte-d'Ivoire, particulièrement sur les pratiques religieuses et initiatiques. L'A. étudie ces changements dans les institutions féminines des Oubi, qui se montrent d'une souplesse étonnante, maintenant leur thème de base tout en acceptant des formes rituelles changeantes.

30

HOOYDONK (P. van).

De religieuse practijk van de katholieke bevolking in de stad Groningen en in het bijzonder in de Oosterparkbuurt. (La pratique religieuse de la population catholique de la ville de Groningue et en particulier du district appelé « Oosterparkbuurt »). *Social Compass*, V, 3, (1957), 89-119.

L'« Oosterparkbuurt », quartier essentiellement ouvrier de la ville de Groningue, caractérisé par son faible taux de pratique religieuse, aussi bien relative qu'absolue (moins de 30%), fait l'objet principal de cette étude. Influence certaine du milieu familial, mais l'origine de cette désaffection religieuse, qui s'affirme de génération en génération, doit être recherchée avant tout dans la structure sociale et les grandes différences de classes de la société des 19^e et 20^e siècles.

31

IRIARTE (J.).

Religion como curiosidad científica. (La religion comme curiosité scientifique). *Razon y Fe*, sept.-oct. 1957, 149-60.

La religion, si elle est moins aujourd'hui l'objet d'une ferveur populaire que d'une curiosité scientifique croissante, demeure cependant la préoccupation de notre temps, comme elle l'a été de tous les temps et de tous les lieux.

32

ISAMBERT (F.A.).

Une religion de la fraternité. A propos de quelques journaux ouvriers sous la Monarchie de Juillet. *Journal de Psychologie normale et pathologique*, juil.-sept. 1957, 3, 309-25.

A travers les positions des journaux ouvriers, *l'Atelier*, *la Ruche Populaire* et *la Fraternité* de 1845, effort pour caractériser la religion ouvrière entre 1830 et 1848 et les « états marginaux » qui sont sortis du christianisme traditionnel : anticléricalisme, basé sur la critique de la solidarité de l'Eglise avec les puissants, retour à une fraternité autour des thèmes chers aux premiers chrétiens mais qui vise plus à fonder une fraternité humaine, qu'à vivre une religion transcendante, pratique de la justice et réalisation de l'unité, absence de culte. Ces tendances ont opéré une mutation par rapport aux formes contemporaines du christianisme et ont donné naissance à une idéologie à caractère politique, économique, moral et religieux dont la finalité se situe dans le monde social. S'agit-il encore d'une religion ?

33

JAMMES (Jean-Marie).

La déchristianisation ouvrière et le cas américain. *Masses ouvrières*, 134, oct. 1957, 56-78.

La formation du prolétariat américain, dans des conditions pires qu'en Europe, s'est accompagnée d'une remarquable progression religieuse, à l'inverse de ce qui s'est produit en Europe. « La majorité des ouvriers sont catholiques, ou, si l'on veut, la majorité des catholiques sont ouvriers ». Explication proposée : des paroisses nouvelles, multifonctionnelles, se sont créées là où il n'y avait rien, grâce à un clergé d'origine populaire, alors qu'en Europe les paroisses existantes n'ont pas su s'ouvrir à des besoins nouveaux.

34

JAVAUX (J.).

Une enquête religieuse en milieu universitaire. *Nouvelle Revue théologique*, sept.-oct. 1957, 828-48.

Analyse de 212 réponses sur 393 questionnaires adressés à des étudiants belges des diverses Facultés. Impression d'une jeunesse fervente dans son ensemble.

35

KANIN (Eugène J.).

Value conflicts in catholic device-contraceptive usage. (Les conflits de valeur chez

les catholiques dans l'usage des moyens anti-conceptionnels). *Social Forces*, mars 1957, 238-43.

Quelle est l'efficacité de l'interdit catholique ? Cette question peut avoir deux sortes de réponses, l'une concernant le fait de la transgression qui est objectivement fréquent chez les catholiques, l'autre concernant l'attitude à l'égard du fait : sentiment de culpabilité ou justification ? L'enquête montre que si une proportion non négligeable de catholiques utilisent les moyens anticonceptionnels tout en y voyant une faute, une proportion tout aussi grande refuse d'y voir un acte immoral. Cette proportion serait particulièrement élevée dans la classe « upper middle », où les normes du milieu tendent à l'emporter sur celles de l'Eglise.

36

LABBENS (Jean).

La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise. *Social Compass*, IV, 5-6, (1957), 213-33.

Résultats d'une enquête effectuée en mars 1954 dans toutes les églises et chapelles des 87 paroisses de l'agglomération lyonnaise. (*Arch.*, I, n° 211 ; 2, n° 180 ; 3, n° 193).

37

Le laïcat missionnaire. *Informations Catholiques internationales*, août 1957, 15-25.

Les réalisations ici décrites sont multiples, tant sous l'aspect des organisations que dans leurs activités et leur dispersion. L'évolution s'est faite, au cours de ces dernières années, de l'action individuelle à la fédération des mouvements.

38

LAVENIR (Hervé).

Les Huguenots français en Allemagne. *Allemagne d'aujourd'hui*, juil.-oct. 1957, 110-24.

Les deux vagues de l'émigration (avant et à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes en 1685). Accueil : l'intérêt des princes allemands parlait le même langage que la charité. Intégration rapide mais lente assimilation. Influence considérable. Survivance actuelle ; fierté des patronymes dont plus de 7.000 ont été conservés sans altération.

39

LECOTTE (R.).

Méthode d'enquête pour les cultes populaires. *Revue de Synthèse*, juil.-sept. 1957, 367-89.

162

Exposé et discussion sous la présidence de Gabriel Le Bras aux journées d'ethnographie française. Présentation d'un questionnaire sur les cultes locaux. Marche de l'enquête : cartographie, bibliographie, archives et muséographie, enquête sur le terrain, journal de route, questionnaire. Dans la discussion, les interlocuteurs (Dr. Eggers, G. Le Bras, P. Leuillot) suggèrent de dépasser la phase de l'observation par des synthèses à l'égard desquelles l'auteur se montre prudent.

40

LOWIE (R.H.).

Le Messianisme primitif : contribution à un problème d'ethnologie. *Diogenes*, 19, juil. 1957, 80-94.

A partir d'une documentation pour laquelle l'auteur renvoie surtout à W.D. Wallis (1943), il examine la question ethnologique théorique du parallélisme ou de l'indépendance des phénomènes constatés : ceux-ci s'expliquant dans la première hypothèse par une invention ou réinvention typologique, dans la seconde par un processus de diffusion. Après avoir évoqué brièvement les théoriciens de l'une et l'autre hypothèses et quelques types de messianisme primitif dans des aires géographiques différentes, il opte pour une position synthétique : tout dépend des domaines d'application et aussi de la nature du phénomène envisagé. Celui du Messianisme primitif est précisément de nature à dégager la validité du parallélisme : « cet amalgame de notions bibliques et aborigènes s'est donc reproduit de multiples fois sans qu'il y ait eu transmission d'une grande région à l'autre ».

41

MANISSADJAN (H.).

La Communauté des prêtres de l'église de Sainte-Feyre (Creuse). *Cahiers d'histoire*, publiés par les Universités de Clermont-Lyon-Grenoble, 1957, 3, 227-43.

Monographie d'une de ces communautés de « prêtres-filleuls », si nombreuses en Auvergne sous l'Ancien-Régime, et qui sont à mettre en relation avec l'abondance des vocations sacerdotales, la solennité donnée au culte, le grand nombre de messes à dire dans chaque paroisse. « Manière d'élite locale dont la prospérité et le nombre semblent bien suivre l'évolution de l'esprit religieux en général ».

42

MARCILHACY (Christiane).

Emile Zola, « historien » des paysans beaux-terroirs. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, 4, 573-86.

A propos de *La Terre*, sa valeur historique contrôlée principalement par les deux enquêtes de 1850 et 1859 dues à Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, et encore inexploitées. Paysans travailleurs, frustes et irréguliers, avancés dans le domaine des idées politiques mais non sociales.

43 MASSON-DETOURBET (A.).

Le tissage du raphia chez les Batéké (Moyen-Congo). *Journal de la Société des Africanistes*, XXVII, 1957, fasc. I, 67-79.

Le symbolisme du tissage de raphia et du pague de raphia : objet rituel jouant un rôle indispensable dans les mariages et les enterrements ; reflète d'une part les mythes de création et d'autre part la structure actuelle des sociétés Batéké, tout particulièrement au niveau des structures de parenté.

44 MATTHEWS (Arthur).

Regress from Methodism. (Retour du Méthodisme). *The Church Quarterly Review*, CLXIII, oct.-déc. 1957, 478-90.

L'auteur justifie son adhésion à l'Eglise anglicane après vingt ans de ministère méthodiste, le Méthodisme n'ayant plus raison d'être dans les conditions actuelles de l'Eglise d'Angleterre. Analyse de la doctrine et de la structure des deux Eglises.

45 MENGES (W.).

Die geistigen und religiösen Verhältnisse Schwedens und der schwedische Katholizismus. (Tendances morales et religieuses en Suède et Catholicisme suédois). *Social Compass*, IV, 5-6, (1957), 234-73.

La tâche pénible des catholiques (18.000 environ, dont 6.000 nationaux) dans un pays totalement protestant et très fortement déchristianisé. Absence presque totale de la masse ouvrière suédoise. Difficultés : dispersion des croyants, énorme étendue des paroisses, manque de religieuses, de prêtres, d'églises et d'écoles catholiques.

46 MIKUMO (Augustin).

Regards d'un catholique sur le Japon d'aujourd'hui. *Eglise vivante*, nov.-déc. 1957, 430-36.

Les difficultés de l'Eglise catholique à s'enraciner au Japon tiennent d'une part au caractère du peuple nippon peu doué pour le transcendant, d'autre part à l'orientation actuelle de l'Eglise. Celle-ci, d'une façon

générale, n'offrirait rien qui réponde aux besoins profonds de la jeunesse dans ce pays.

47

MOLS (R.).

Le XVII^e siècle de l'Eglise de France sous une nouvelle optique. *Nouvelle Revue théologique*, sept.-oct. 1957, 849-53.

C.R. de P. Broutin (*Arch.*, III, n° 130), qui concluait à l'échec partiel de la Réforme tridentine : « Diagnostic lucide et courageux, mais on peut se demander s'il est suffisant et si le catholicisme de la Contre-Réforme n'a pas souffert de quelque faiblesse congénitale, dont la pensée historique n'a pas encore réussi à déterminer toutes les composantes ».

48

MORRIS (H.S.).

Communal rivalry among Indians in Uganda. (Rivalités de communautés parmi les Indiens de l'Ouganda). *The British Journal of Sociology*, déc. 1957, 306-17.

Pièce d'un ensemble sur les factions dans les sociétés indiennes d'outre-mer, cette étude montre que si l'émigration a apporté chez les Indiens de l'Ouganda des perturbations dans les systèmes de castes et de sectes, néanmoins des communautés concurrentes assez stables se sont constituées qui s'opposent à la formation d'une communauté indienne unifiée. Particulièrement remuante est la secte des Ismaélis (secte de l'Aga-Khan). On y voit un fait assez répandu parmi les divers groupes : la sélection des leaders politiques par une ascension intra-groupe.

49

NAUROIS (L. de).

Bilan de cinquante ans de Séparation. *Année canonique*, tome IV, 1956 (paru 1957), 109-24.

Les difficultés créées ou résolues pour le culte catholique par le régime de laïcité institué en France. « Il est un fait, semble-t-il, c'est que l'Eglise jusqu'à présent ne s'est liée par des concordats avec aucune des nations démocratiques occidentales ».

50

NOIRMONT (Paul de).

L'Espagne ouvrière est-elle catholique ? *La Revue Nouvelle*, juillet 1957, 37-47.

L'auteur a pu rencontrer, au cours d'un voyage à travers l'Espagne, plusieurs représentants de la population ouvrière et minière, dont les propos et l'attitude envers l'Eglise témoignent d'une déchristianisation à peu près

totale. Il a d'autre part pris connaissance de nombreux documents émanant de prêtres ou d'évêques espagnols que cet état de choses et les conditions de vie faites aux travailleurs préoccupent.

51 NORMAN (W.H.H.).

Non-Church Christianity in Japan. (Chrétiens sans Eglise au Japon). *The International Review of Missions*, XLVI, 184, oct. 1957, 380-93.

Aspects du mouvement des « chrétiens sans église » (*Mukyokaishugi*) fondé par Uchimura Kanzo. Sans sacrements, sans clergé, sans lieux de culte, sans organisation ni locale, ni nationale, il est difficile d'évaluer le nombre de ses membres : le chiffre officiel de 50.000 fidèles est probablement inférieur à la réalité. Son caractère urbain et intellectuel accusé.

52 ORTEGA Y MEDINA (Juan A.).

An Analysis of the Missionary Methods of the Puritans. (Analyse des méthodes missionnaires des Puritains). *The Americas*, XIV, 2, oct. 1957, 125-34.

Note sur la seconde partie du livre de l'auteur *Las Ideas de la evangelización puritana en los Estados Unidos de Norteamérica* à paraître sous les auspices du Pan American Institute of Geography and History. Echec de ces méthodes, qui aboutirent non pas à la conquête spirituelle des Indiens, mais plutôt à leur totale extermination.

53 PARSONSON (G.).

La mission presbytérienne des Nouvelles Hébrides. *Journal de la Société des Océanistes*, 1956 (paru en 1957), 107-38.

A travers les vicissitudes missionnaires, on relèvera surtout les tensions d'ordre moral et institutionnel caractéristiques des 20 premières années (à partir de 1840). Les missionnaires tentent alors de transplanter purement et simplement les normes écossaises, non sans résistances. En 1860, les rites chrétiens ont complètement remplacé les rites primitifs. Pourtant les missionnaires faisaient preuve de pessimisme à cause des nombreuses transgressions d'un code moral et religieux particulièrement sévère.

54 PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura).

Die Fanatiker des « Contestado ». (Les fanatiques du « Contestado »). *Staden-Jahrbuch* (Sao Paulo), Band 5, 1957, 203-15.

Le mouvement messianique qui eut son point culminant entre 1912 et 1916 dans la haute région montagneuse de Santa Catarina au Brésil.

55 PIGANOL (A.).

La religion et les mouvements sociaux dans le Maghreb antique. *Cahiers d'histoire mondiale*, 1957, 4, 813-32.

Des cultes préhistoriques barbares à la religion à la fois épurée et populaire qui préserve son originalité sous l'Empire. A l'apogée de Rome, l'accord régnait entre les religions berbères et les colons immigrés. Puis le conflit éclate pour des causes mal déterminées : se rallier au christianisme était un moyen de défier l'empire, et quand les empereurs se convertirent à la foi nouvelle naquit un « christianisme de résistance ». Permanente séduction des cultes sémitiques sur les Berbères, qui fait assister à un lent acheminement vers l'Islam.

56 POTHACAMURY (Mgr Thomas).

Position présente de l'Eglise en Inde. *Rythmes du monde*, V, 1957, 3-4, 220-37.

Le renouveau agressif de l'hindouisme, la poussée actuelle du nationalisme, l'attitude de tolérance de la part de l'Etat et de la société à l'égard de toutes les croyances, les progrès enfin de l'esprit séculier hostile à toute forme de religion : autant d'obstacles qui entravent l'expansion de la foi chrétienne en Inde. Malgré tout, l'Eglise catholique a fait au cours des 30 dernières années des progrès sensibles : statistiques les plus récentes des instituts catholiques d'éducation et autres organismes visant au bien-être social, ainsi que des sociétés religieuses existant actuellement dans ce pays.

57 POULAT (Emile).

Religion et politique. De l'abbé Grégoire aux prêtres-ouvriers. *Critique*, n° 123-124, août-sept. 1957, 757-70.

Trois types de réflexion au sujet des prêtres-ouvriers, dégagés à partir d'ouvrages récents : mystère d'une situation, débat de conscience, crise d'une société. A propos de ce dernier aspect, l'article montre à quel point la conception des rapports entre catholicisme et politique, retenue par A. Dansette dans ses récents ouvrages (*Arch.*, III, n° 151), manque de cohérence interne et ne réussit pas à s'imposer aux faits.

58

PREISS (G.).

The Church in Tahiti. (L'Eglise à Tahiti). *The International Review of Missions*, XLVI, 184, oct. 1957, 401-9.

La situation religieuse actuelle à Tahiti. Facteurs plaçant en faveur de l'autonomie de cette Eglise et raisons qui en diffèrent la réalisation.

59

RODINSON (Maxime).

Mahomet et les origines de l'Islam. *Cahiers rationalistes*, 164, juin-août 1957, 173-83.

A propos des travaux de Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* et *Muhammad at Medine*, critiqués par G.H. Bousquet (« Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien », *Hesperis*, 41, 1954, 231-47). L'auteur loue Watt d'avoir cherché à comprendre les phénomènes religieux en fonction d'un état social total plutôt que de la conscience individuelle sociale ou religieuse : cette démarche, « proposée par Marx et souvent mal comprise, aussi bien par ceux qui se proclament et se croient marxistes que par les autres », lui semble s'imposer de plus en plus aux chercheurs avec fécondité, quelles que soient leurs convictions philosophiques.

60

RODINSON (Maxime).

La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam. *Diogène*, 20, 1957, 37-64.

Développement du précédent.

61

ROEGELE (Otto B.).

L'Eglise Catholique en Allemagne Occidentale. *Informations catholiques internationales*, n° 56, 15 sept. 1957, 23-8.

Rétrospective historique de la place des catholiques en Allemagne depuis la création du Reich Bismarckien. Leur situation actuelle juridique et économique s'est affirmée. Les organisations catholiques supra-régionales connaissent un grand essor. Mais des lacunes subsistent dans leur activité (urbanisation des campagnes, influence dans les universités) et certaines menaces continuent à peser (danger d'une « sclérose » liturgique, insuffisance du recrutement sacerdotal et religieux, isolement du clergé).

62

ROUSSEAU (Hervé).

La mythologie indo-européenne. Présen-

tation de l'œuvre de Georges Dumézil. *Critique*, n° 123-124, juil.-août 1957, 730-56.

Le renouvellement de la méthode comparative a permis à G. D. de mettre en lumière l'héritage archaïque indo-européen, où se révèle une idéologie fort élaborée : le monde et la société ne peuvent vivre que par la collaboration harmonieuse de trois fonctions hiérarchisées, la souveraineté, la force et la fécondité. A ce modèle de la société divine correspond une réalité sociale, la structure tripartite de l'aristocratie indo-européenne. L'évolution de ce modèle dans les diverses traditions montre que chacune des religions héritières est spécifique, irréductible aux autres aussi bien qu'au prototype. De tous les groupes, c'est la Grèce qui doit le moins à sa composante indo-européenne.

Cette théorie a suscité des objections qui révèlent une opposition fructueuse entre la recherche historique du spécialiste et l'analyse structurale du comparatiste. Elle fournit une contribution révolutionnaire à l'histoire des religions et à l'intelligence de la pensée mythique, située entre la pensée onirique et la pensée verbale : « L'homme lit dans le mythe sa propre situation dans la société et dans le monde ; il s'y contemple et il s'y pense ».

63

RUSSO (François).

Rôle respectif du catholicisme et du protestantisme dans le développement des sciences aux XVI^e et XVII^e siècles. *Cahiers d'histoire mondiale*, 1957, 4, 854-80.

L'attitude religieuse peut conditionner le développement des sciences sous plusieurs aspects : l'intérêt porté au nom de la foi chrétienne à la connaissance de la nature ; la conciliation des exigences de l'orthodoxie avec la liberté de la recherche ; l'influence effective sur la constitution de la méthode qui permet à la science de se faire ; l'influence de sa foi personnelle sur les travaux d'un savant... Enquête historique et conclusion très nuancée en sept points. Le développement des sciences participe de plus en plus au processus de laïcisation qui tend à situer les affirmations de la science en dehors du domaine religieux sans impliquer pour autant le rejet de la foi mais une compréhension plus exacte de sa nature.

64

RYAN (Claude).

L'Eglise Catholique et l'évolution spirituelle du Canada français. *Chronique Sociale de France*, sept. 1957, 443-57.

Les manifestations, sur le plan religieux, du mouvement d'universalisation, grâce auquel le peuple canadien-français émerge rapidement de son régionalisme traditionnel. Réactions de l'Eglise catholique face à l'évolution actuelle et plus spécialement face aux attentes de la jeune génération.

65 SCHOONJANS (J.).

La vie religieuse à Bruxelles sous la domination française. *Collectanea Mechliniensia*, juil. 1957, 341-55 ; août-sept. 1957, 453-69.

Etude solidement documentée, relatant les différentes initiatives prises par les représentants à Bruxelles des trois gouvernements républicains : Convention, Directoire, Consulat, en application de leur politique religieuse. Réactions du clergé et de la population face aux mesures touchant la tradition religieuse et sociale du pays, les habitudes chrétiennes, l'exercice du culte, l'enseignement, etc...

66

Le seul « pays catholique » du Sud-Est asiatique : les Philippines. *Informations catholiques internationales*, n° 51, 1^{er} juil. 1957, 15-24.

De Magellan à la guerre hispano-américaine (1521-1898) : l'œuvre des missionnaires espagnols, l'accroissement des établissements d'enseignement, le conflit de la sécularisation, l'expulsion des jésuites, la formation des prêtres philippins (ce clergé deviendra l'âme de l'indépendance et des révolutions nationales). Depuis la guerre hispano-américaine (1899-1957) : de la « sécularisation » au schisme. Difficultés actuelles : insuffisance du clergé, misère de la population, faiblesse de l'enseignement scolaire et religieux.

67 SPAE (Joseph J.).

Le Japon en face de l'Eglise. La formation religieuse à la lumière des phénomènes sociaux. *Lumen Vitæ*, XII, 1957, 3, 469-86.

Compte-rendu d'une enquête d'opinion lancée en 1956, à laquelle ont répondu 2.371 catholiques et 2.666 non-catholiques. L'aspect communautaire du christianisme apparaît comme essentiel et les communautés de voisinage pourraient fort bien constituer « la voie catholique pour le Japon ».

68 SRINIVAS (M.N.).

Caste in Modern India. (Castes dans l'Inde moderne). *The Journal of Asian Studies*, XVI, août 1957, 529-48.

L'auteur, ethnologue distingué et bien connu en dehors de son pays, a réuni ici un nombre considérable de données pour montrer que dans les cent dernières années l'institution des castes a trouvé de nouvelles formes d'expression et d'activité. Le transfert du pouvoir politique aux Indiens par les Anglais a eu pour conséquence de doter les castes de pouvoirs politiques. Dans l'Inde indépendante, la juridiction qui visait à la protection des « Scheduled Castes and Tribes » a en fait donné plus de vigueur au régime des castes : état de choses en contradiction avec la société sans caste ni classe qui est le but avoué de la plupart des partis politiques de l'Inde, y compris celui du Congrès.

69

Témoins de Jésus-Christ. *Revue de l'Evangélisation*, juin-juil. 1957, 187-280.

Enquête sur le ministère laïque. Réponses au questionnaire et réalisations pratiques.

70

TUFARI (P.).

Où va la sociologie religieuse ? *Revue de l'Action Populaire*, 112, nov. 1957, 1087-1102.

Critique des recherches sociologiques dans le catholicisme et de la confusion épistémologique qui y règne trop souvent. Tout doit être commandé par le principe : « La théorie sociologique est le but à atteindre », vérité apparemment première, mais généralement oubliée. A partir de là, dépassement de l'explication *post factum*, élaboration des concepts et des hypothèses, sont nécessités évidentes. (C'est R.K. Merton qui sert de guide à l'auteur ; aussi est-ce vers les « theories of middle range » qu'il s'oriente. La sociologie religieuse ne doit-elle pas poursuivre jusqu'aux théories générales ? Ainsi remonterait-elle à ses sources originelles qui ne sont pas pastorales mais proprement sociologiques, la sociologie du catholicisme lui-même n'ayant été prise en charge par les pasteurs que lorsqu'un sociologue leur eût proposé une méthode. A cette réserve près, on ne peut que remercier l'auteur d'avoir fait jaillir du sein même des préoccupations sociologico-pastorales l'exigence théorique pure. — F.A.I.).

71

VAN DER KROEF (Justus).

Patterns of cultural change in three primitive societies. (Types de changements sociaux dans trois sociétés primitives). *Social Research*, 1957, 4, 427-56.

Trois sociétés tribales de la Nouvelle-Guinée occidentale sont ici examinées. Dans l'une d'elles, la religion reflète la dépendance des hommes devant les caprices de la nature et donne naissance à un héros culturel ancestral qui doit revenir, porteur de bienfaits. C'est en Occident que Manarmakeri, le héros, s'est réfugié, ce qui montre l'articulation du mythe avec la situation coloniale. Au reste, le mouvement prit dans les dernières années un caractère revendicatif et xénophobe très marqué. Dans la seconde, le syncrétisme à influence chrétienne va de pair avec une attitude plus résignée. Dans la troisième c'est surtout la dégradation des structures religieuses comme celle des structures sociales en général qui est sensible. Les trois sociétés réagissent donc de façon radicalement différente, la première par l'opposition, la seconde, par le maintien parallèle des structures anciennes et nouvelles, la troisième par la dissolution des formes traditionnelles. Sur le plan religieux, cela donne un messianisme, un syncrétisme pur et simple, et un refuge dans la magie.

72 VAN DER LINDE (J.M.)

The Moravian Church in the World. (L'Eglise Morave dans le monde). *The International Review of Missions*, XLVI, 184, oct. 1957, 417-23.

Présentation de l'Eglise morave, à l'occasion du cinquième centenaire de sa fondation.

73 VISSER (J.).

De plaatselijke verspreiding der katholieken in Friesland tot het begin der 19^e eeuw. (Répartition locale des Catholiques en Frise jusqu'au début du XIX^e siècle). *Social Compass*, V, 3, (1957), 120-32.

Une comparaison entre un recensement religieux de 1809 et un dépouillement des registres paroissiaux du XVIII^e siècle, permet, par référence à l'évolution démographique de conclure que le pourcentage des catholiques de la Frise est allé en diminuant au cours du XVIII^e siècle.

74 ZANDER (L.).

L'Orthodoxie grecque vue par un œcuméniste russe. *Irenikon*, 1957, 4, 458-67.

A la suite d'un séjour prolongé en Grèce, l'auteur a consigné dans ces notes des impressions variées sur l'orthodoxie grecque et l'attitude des chrétiens orthodoxes face à l'évolution du monde moderne.

75 ZOBEL (Philibert M.).

Une étape nouvelle dans les relations entre Anglicans et Presbytériens. *Istina*, juil.-sept. 1957, 3, 321-84 ; oct.-déc. 1957, 4, 522-26.

Analyse d'un rapport publié à la suite de conversations engagées dans un commun effort de rapprochement entre représentants de l'Eglise anglicane et de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. Contextes historique et théologique dans lesquels se sont développées les relations entre ces deux Eglises ; problèmes théologiques séparant les deux confessions. Réflexions et réserves catholiques suscitées par ce mouvement de réunion en général et au sujet de ce rapport en particulier. En appendice, plusieurs documents (rapports, résolutions, déclarations) apportent des précisions sur les positions en présence, ainsi qu'une étude historique sur la fonction d'Ancien dans l'Eglise presbytérienne d'Ecosse et un exposé de ses devoirs pastoraux.

BULLETIN DES OUVRAGES

76

Aspects particuliers des populations alsacienne et mosellane. Langues. Personnes déplacées. Religions. Paris, Institut national de la statistique et des études économiques, 1956, 263 p., polytypé. (Etudes et documents démographiques, n° 7).

Les *Archives* (III, pp. 57-71) ont déjà eu l'occasion de présenter la situation particulière des trois départements français (Haut-Rhin, Bas-Rhin, Moselle) dits « concordataires » parce que le régime cultuel antérieur à 1870 y a été maintenu, pour l'essentiel, sur la base du concordat napoléonien. L'une des conséquences de cette situation est le maintien d'une question relative à la religion dans les recensements civils de 1921 (les réponses à cette question n'ont pas été exploitées, faute de crédits), 1926, 1931, 1936, et 1954. En 1946, la question n'a pas été posée. Les résultats de 1926 et de 1931 ont été publiés avant la guerre ; ceux de 1936, partiellement sous l'occupation et globalement dans le présent ouvrage, qui fournit aussi mais succinctement les premiers résultats pour 1954.

La trentaine de pages que cet ouvrage consacre aux religions des Alsaciens-Lorrains fournit des renseignements d'autant plus précieux pour une analyse sociologique qu'un matériel analogue manque pour le reste de la France. Les chances d'extension à l'ensemble de la nation de la question relative à la religion sont d'autant plus faibles que, en Alsace-Lorraine même, la question ayant été rendue « facultative » en 1954, les non-réponses se sont élevées à 6,6% (contre 2,8% en 1936) ; de même, il suffit de penser au cas des musulmans (1% des personnes ayant déclaré appartenir à une confession, dans l'ensemble des trois départements) ou des Israélites (tombés de 1,6 à 0,6% entre 1936 et 1954)...

Il faut dès lors regretter encore plus fortement l'absence de statistiques officielles montrant les corrélations entre confession, âge, catégorie socio-professionnelle, niveau d'instruction, langue usuelle, nationalité, etc... : seuls, ont été présentés la répartition géographique et certains aspects du dimor-

phisme sexuel, alors que la question linguistique a fait l'objet de tableaux détaillés sur la plupart des points que nous souhaiterions voir retenus pour la religion.

J. M.

77

BALANDIER (G.).

Afrique ambiguë, Paris, Plon, 1957, 296 p., 29 illustr. h.-t.

L'ethnographie est une science. Elle est aussi un itinéraire personnel. Dans une démarche analogue à celle de Michel Leiris et de Claude Lévi-Strauss, G. B. nous conte ses rencontres avec l'Afrique, la découverte de ses affinités avec elle et de ses réactions à son égard, en même temps que la vie des choses rencontrées. A aucun moment n'apparaît le « primitif », si nous limitons l'expression à la désignation des peuples non modifiés par leurs contacts avec l'Européen. Pourtant l'Afrique se trouve en transition, se cherchant quelque part entre l'assimilation pure et simple et le retour aux traditions. De nombreuses structures se sont dégradées au contact de l'Occident. L'individualisation, la mercantilisation ont, au contact des villes rompu les structures familiales et favorisé les phénomènes anormaux, prostitution, etc. Le processus paraît difficilement réversible. Par une évolution peut-être paradoxale, la rupture partielle de l'émiettement tribal apporte une forme de conscience africaine qui est nouvelle. Un particularisme plus extensif naît de l'atténuation des particularités locales. C'est l'idéologie de la « négritude » en mal de définition d'elle-même, oscillant entre un racisme intellectuellement impérialiste et la revendication d'une autonomie purement politique jumelée avec une assimilation culturelle à l'Occident. Entre les deux extrêmes, un attachement aux sources proprement africaines. Mais « vers où » se dirige l'Afrique ? « Elle continue à déconcerter. Sa face sombre reste énigmatique : elle ne livre guère plus de révélations sur l'avenir que les statues funéraires *fang* sur les systèmes de l'au-delà » (p. 284).

Cette ambiguïté qui est aussi une incertitude se marque sur le plan religieux. Certains

cérémoniaux sont assez fortement sécularisés, comme l'intervention des *masques* en pays kono, et pourtant une horreur sacrée n'est pas absente des réactions à leur égard : difficulté de séparer le rite et la bouffonnerie. Mais parfois le mythe est encore tangible. Ailleurs, chez les Fang du Gabon, c'est une acculturation d'un thème biblique qui fournit le mythe d'auto-reconnaissance, mais contrairement aux mythes à vocation purement tribale, les linéaments d'une idéologie unificatrice se dessinent : tentative, parmi d'autres, de sortir de l'« impasse ». Un des secrets des cultes nouveaux semble résider dans l'idée que la religion des Européens leur assure la puissance dont ils font preuve, mais qu'ils ne veulent pas partager avec les Africains, d'où la tentative de reprendre à son propre compte des rites analogues. Aussi le catholicisme semble-t-il souvent marquer le pas, lorsqu'il ne subit pas des transmutations messianiques. L'Islam, en revanche, semble, surtout dans les villes, s'étendre et remplacer par son formalisme les normes anciennes en voie de dissolution.

Mais l'objet du livre n'est pas de dresser un bilan. L'auteur ne prétend même pas fixer une tendance. Il cherche au contraire à faire éclater les stéréotypes que l'Européen se forme du Noir. Il y parvient en nous donnant d'abord l'impression d'une diversité quasi-infinie et de changements dont les rythmes mêmes sont disparates.

F. A. I.

78 BALTHASAR (Hans Urs von).

Dieu et l'Homme d'aujourd'hui. Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 316 p.

Les essais théologiques rassemblés sous ce titre sont parfois lassants par la multiplicité de leur références allusives où défilent, comme autant d'exemplifications tennes, à tort, pour jalons dialectiques toute une population d'auteurs ou de doctrines recrutée dans la triple histoire de la philosophie, de la théologie et de la littérature religieuse. Et pourtant émergent souvent des intuitions vigoureuses, stimulantes. Admirables même pour celui qui tombera d'accord sur l'hypothèse de travail qu'elles présentent ou suggèrent. Sur la mise en échec de la religion « naturelle » par le christianisme : « Le christianisme a rendu le monde athée du fait qu'il a concentré sur lui-même la piété diffuse à travers les peuples... Le concept de Dieu est devenu un bien d'Eglise, bien mieux, en fait, une spécialité des chrétiens... » (p. 128-29). Apparent scandale : « Dieu pourrait-il être compromis avec une entreprise confessionnelle » (p. 144). Sur les vicissitudes de l'œcuménisme : « L'unité reli-

gieuse de la chrétienté s'est brisée... justement à l'heure de l'histoire où l'humanité prenait conscience de son unité... ». Sur la *sécularisation* : « Événement qui est ressenti habituellement par les chrétiens comme une désagrégation et une chute, comme une laïcisation au sens d'une profanation et qui pourtant a, chrétiennement, son côté tout à fait positif : acception de la manière de penser chrétienne en dehors du domaine de l'Eglise » (p. 158). Sur les rapports de l'athéisme et de la théologie négative : « Le monde n'est pas Dieu : voilà qui est clair aujourd'hui, au croyant comme à l'athée... « Le phénomène effrayant de l'athéisme moderne pourrait être une disposition de la providence pour ramener de force l'humanité et tout particulièrement la chrétienté, à une manière plus haute de penser Dieu » (p. 196). Sur ce que l'auteur nomme le sacrement du frère : « L'heure de l'histoire du monde a sonné où l'amour du frère humain comme question et comme réalité unit les chrétiens et les non-chrétiens. Et c'est pourquoi elle est aussi l'heure où il faut voir que l'amour chrétien, en ce qu'il a de plus intime, dépasse le *christianisme*... Bien plus, il faut comprendre que ce mouvement de dépassement constitue l'essence du christianisme » (p. 283). Ce sont là, parmi d'autres, des pointes théologiques qu'on aurait tort d'ailleurs d'isoler des contextes qui entendent les justifier. L'ensemble n'en apparaît pas moins comme une des meilleures contributions au problème qui tourmentait J. Wach : celui des rapports entre une théologie (chrétienne) qui ne peut être que *particulière* et une science religieuse qui ne peut être qu'unique et *universelle*. Sans parler de la spécificité de l'expérience religieuse qui se laisse respirer à travers ces textes denses, et cela malgré des conceptualisations auxquel-les et desquelles elle ne cesse de se lier et de se délier.

H. D.

79

BALY (Denis).

Multitudes in the Valley, Church and Crisis in the Middle East. (Multitudes dans la Vallée. Eglise et crise au Moyen-Orient). Greenwich (Connecticut), The Seabury Press, 1957, 307 p.

Les Américains, écrasés par leur « leadership », s'efforcent désespérément de comprendre les problèmes du Moyen-Orient. Une multitude de livres, plus ou moins bien informés, leur sont consacrés actuellement aux U.S.A. Le contenu varie peu et l'optique des auteurs est pratiquement toujours la même. Celui-ci présente un double intérêt. D'une part

D. B. a passé une grande partie de sa vie dans les pays dont il parle. Il nous livre le résultat de ses réflexions au temps où il enseignait sur les lieux mêmes de la crise, à Jérusalem, à Haïffa et à Amann. D'autre part, alors que ses prédécesseurs se placent directement sur le plan politique, l'auteur, bien qu'il soit professeur de science politique à Kenyon College, adopte un point de vue résolument religieux, ce qui donne à ses analyses un tour nouveau et plus profond.

Il estime que les théologiens chrétiens, tant catholiques que protestants, trop exclusivement préoccupés de l'aspect « éternel » de l'œuvre de Dieu à travers l'histoire, ont abouti à un « lamentable échec » en ce qui concerne le Proche-Orient. Il reprend donc l'analyse des divers facteurs religieux en lutte dans cette partie du monde. Au Judaïsme sont consacrés les trois premiers chapitres. L'étude rapide des principaux points de la doctrine juive est intéressante, mais minimise beaucoup trop son aspect « théologique » et la diversité profonde des diverses tendances qui se heurtent en son sein. Par contre l'auteur a bien montré comment le Sionisme, tout en laïcisant l'héritage millénaire de la pensée juive, en conserve l'aspect « universaliste », ce qui crée pour les juifs du monde entier un véritable problème de conscience. Quant au portrait de « l'homme de la rue en Israël », si bien des traits dénotent le témoin oculaire, le jugement d'ensemble trop sévère trahit l'influence des préjugés courants dans l'ancienne « Puissance Mandataire ».

Les trois chapitres suivants sont consacrés aux Musulmans. Dans l'étude de la vie religieuse de l'Islam, on ne voit pas suffisamment la complexité des tendances et des traditions qui se heurtent. Par contre, les arguments politiques de l'action arabe sont longuement analysés avec une faveur, que l'auteur ne parvient pas toujours à dissimuler. Quant à l'étude sur le rôle de l'Égypte, on la sent toute imprégnée des réactions américaines au moment des événements de Suez.

Les trois chapitres, où « l'Occident » est étudié sur le triple plan religieux, politique et « populaire », sont nettement insuffisants tant par les simplifications abusives que par les jugements de valeur portés par D. B. sur l'attitude des différents pays à l'égard du Proche-Orient. La fin de l'ouvrage vient porter le comble à la confusion et révéler le point faible de toute l'argumentation. Pour l'auteur, le Proche-Orient est un champ de bataille, où s'affrontent des forces d'ordre universel, qui transcendent le plan politique : la Chrétienté, l'Islam, l'humanisme scientifique, le nationalisme et le communisme. Or ces

forces ne s'identifient pas avec les trois ensembles qu'il nous a décrits. Le communisme en particulier apparaît sans cesse au cours de l'ouvrage, surtout dans les chapitres qui décrivent l'homme de la rue, mais nulle part il n'a droit à une analyse approfondie, au même titre que le Judaïsme ou l'Islam. On a l'impression que, pour l'auteur, le Judaïsme est l'instrument du communisme un peu comme l'Occident est l'instrument de la Chrétienté. Ceci évoque pour nous de vieux souvenirs ! Quant à la Chrétienté, les perspectives qu'on nous ouvre comportent un étonnant mélange de vues religieuses et de gestes politiques dans une confusion pleine de bonnes intentions. Cette équivoque, qui éclate ainsi au grand jour, explique le malaise ressenti tout au long de l'ouvrage et rend difficilement admissibles les conclusions d'un travail où l'auteur avait pourtant fait preuve d'une connaissance profonde des hommes et des choses et d'un réel souci d'objectivité.

J. H.

80

AGUIRRE BELTRAN (Gonzalo).

Cuijla. Esbozo etnografico de un pueblo negro. (Cuijla. Esquisse ethnographique d'une population noire). Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1958, 243 p.

Contrairement à des opinions traditionnellement défendues, le noir a été présent au Mexique et sa présence a été une présence dynamique. Nul n'a plus fait pour établir ces deux thèses que G. Aguirre Beltran. *Cuijla* constitue l'étude d'une communauté nègre de la côte Pacifique et une contribution importante aux problèmes d'acculturation.

Au point de vue religieux, ces noirs, descendants d'esclaves et de nègres marrons, ont accepté le catholicisme. Mais ils ont en même temps retenu des traits de leurs propres religions qu'ils ont syncretisés avec le christianisme, par exemple la distinction du corps, de l'âme, de l'ombre et de ce que les africanistes appellent « l'âme de la brousse » et qui porte à Cuijla le nom de *tono* (animal sauvage lié à l'individu) ; en réalité l'idée d'âme est d'origine catholique tandis que celle d'ombre est africaine ; après la mort, âme et ombre s'identifient pour former l'Esprit. Ces noirs ont aussi conservé la pratique du double enterrement, en l'adaptant aux normes chrétiennes, et le culte des ancêtres survit dans les rites du 2 novembre. Il faut noter aussi que le mariage catholique est le propre d'un certain statut social, celui des rares blancs et mulâtres clairs de la communauté, tandis que les noirs foncés pratiquent le

mariage par rapt, le mariage coutumier et la polygamie sous la forme de l'épouse légitime et d'une ou plusieurs « chéries » habitant d'autres quartiers du bourg ou la campagne. Les conceptions africaines de l'origine surnaturelle des maladies et de leur guérison magique subsistent également, mais les noirs de Cuijla font appel aux Indiens des environs pour traiter leurs malades par le procédé indigène de la succion de la partie atteinte et l'expulsion du mal sous la forme de petites pierres ou de petits animaux. Beltran a insisté sur ces survivances et ces emprunts, mais il n'étudie pas dans son livre les grandes fêtes catholiques comme la Noël ou la Saint-Jean, ce qui fait que nous ne savons pas en quoi consiste le catholicisme populaire des habitants de Cuijla.

R. B.

81 AGUIRRE BELTRAN (Gonzalo).

Medicina y Magia, El proceso de Aculturación y el Curanderismo en Mexico. (Médecine et magie. Le processus d'acculturation et la médecine des guérisseurs à Mexico). Mexico, 1955. Cours miméographié.

Après avoir étudié les trois grandes sources de la médecine syncretique qui domine dans les campagnes mexicaines, la médecine indienne, la médecine espagnole et enfin la médecine nègre, G. A. B. décrit avec beaucoup de soin la médecine des « guérisseurs » ruraux qui ont emprunté leurs procédés à ces trois sources. Sans étudier toutes les plantes qui rentrent dans la pharmacopée de ces guérisseurs, il consacre deux chapitres importants aux plantes sacrées, le tabac et le peyotl. Le dernier chapitre du livre est consacré à l'analyse du *nagalisme* qu'il ne faut pas confondre avec l'âme *tono* des noirs de Cuijla (voir *supra*, n° 80). Ce qu'une sociologie des religions doit retenir de cet ouvrage, c'est d'abord le caractère mystique de la maladie et par conséquent le caractère également mystique de son traitement. Le catholicisme colonial, en faisant de la maladie une conséquence du péché, et en répandant le culte des saints guérisseurs, loin de faire disparaître les croyances des indigènes ou des esclaves noirs sur ces deux points n'a fait que les fortifier ; les remèdes occidentaux apportés par les médecins ou chirurgiens blancs ont été ainsi pris dans la trame de la médecine mystique. Mais, malgré ce syncretisme, il est toujours facile de distinguer, nous semble-t-il, la grande opposition entre le shamanisme indien, à base de visions, et le traitement africain des maladies, à base de possession. L'étude des représentations col-

lectives ne peut se séparer cependant de celle des infra-structures sociales et ethniques : nous voyons que la médecine indigène domine dans les régions isolées où vivent les ethnies indigènes ou dans les régions où le contact s'est opéré dans de tels états de tensions raciales qu'il a déterminé des phénomènes de contre-acculturation (*nagalisme* comme société secrète), tandis que la médecine syncretique s'est développée dans les communautés villageoises en liaison avec le métissage et la stratification sociale : blanche, métis, indien.

R. B.

82

ALBERT (Colette).

Bibliographie annuelle de l'Histoire de France. Année 1956. Paris, Ed. du C.N.R.S., 1957, 330 p.

Deuxième année de cette nouvelle série dont nous avons précédemment signalé l'intérêt (*Arch.*, III, n° 110).

E. P.

83

BARBEAU (Raymond).

Un prophète luciférien, Léon Bloy. Paris, Aubier, 1957, 287 p.

Sous le titre « Le secret de Léon Bloy, paracétiste luciférien », R. B. avait présenté en Sorbonne une thèse dont on pouvait déjà lire à la Bibliothèque un exemplaire dactylographié. C'est une partie majeure de ce texte qui se trouve publiée ici sous un titre modifié... l'auteur renvoyant pour le reste à une publication ultérieure à laquelle s'ajouteraient deux études de luciférisme comparé (E. Levi et H.P. Blavatsky) (p. 14) et (p. 281), une étude documentaire critique sur la transformation posthume de L. Bloy par sa postérité littéraire.

Quant à cette documentation promise, on la souhaiterait d'autant plus décisive que, indubitablement, l'œuvre de Léon Bloy a fait l'objet d'une sublimation subtile. Faut-il parler de « l'aveuglement général » de ceux qui consacrèrent de leur autorité — en les couvrant — les erreurs du message bloyen et dont R. B. offre un trop rapide et trop peu méthodique échantillonnage (pp. 13-14) ? L'auteur ne peut pas ne pas opter pour l'affirmative, car pour lui les choses sont finalement simples. Le fameux « secret » de Léon Bloy n'est autre que l'identification du Paraclet à Lucifer : Apôtre du Troisième Age, Léon Bloy n'en a pas seulement escompté l'imminence, il en a pronostiqué sournoisement l'immanence, une immanence qui fait sortir de l'Antéchrist le Christ, du Maudit le Béni,

du Damné l'Elu, du Diable le Bon Dieu. C'est cette révélation que Bloy aurait poursuivie à travers toutes les figures historiques qui jalonnent son œuvre: « Christophe Colomb, les Juifs, Naundorff, Napoléon, Jeanne d'Arc. La France avait partie liée avec le Proscrit, le Débauché, le Damné, l'Excommunié, la Perdu, le Luxurieux, l'Antéchrist, pseudonymes dont Bloy affublait son Saint Esprit » (p. 11).

On peut estimer ce coup de boutoir salutaire. Il n'est pas décisif et pour plusieurs raisons dont l'absence, fût-elle provisoire, d'une documentation critique n'est que la première. L'auteur tout en se déclarant disposé à rectifier ses « erreurs involontaires » ajoute: « nous tiendrons toutefois pour nulles les origines ou les menaces de damnation éternelle, comme celles que nous avons reçues ». La proclamation est significative du plan où ne devrait pas se placer le débat, mais où pourtant R. B. tend à la maintenir pour son compte à l'endroit de ses adversaires « bloyens, bloyistes, bloyaudiens ou bloyolâtres » (p. 19). Sa réduction de L. B. en personnage démoniaque est une contre-partie assez exacte de la sublimation du même L. B. en archevêque de l'orthodoxie. La première s'appuie sur des faits comme le millénarisme paracétiste de Bloy et ses démarches à Paris ou à la Salette pendant les grandes années 1878-1882; R. B. a le mérite de les exhumers des circonlocutions allusives. Mais la seconde s'appuie également sur des faits comme les pratiques religieuses du dévot et la fécondité assez claire de son œuvre de convertisseur.

Mais ces faits *pris ensemble* ne justifient une interprétation manichéenne ni dans un sens ni dans l'autre. Il y a en Léon Bloy assez de lumière et assez de ténèbres pour ne pas être annexé à l'un quelconque des deux Royaumes, quel que soit le point où se situe le clivage. Toutes les questions dès lors se nouent autour de son millénarisme intempestif et ambigu, questions d'autant plus importantes que le personnage demeure le centre d'une constellation (Tardif de Moidrey, Huysmans p. ex.) où s'origine un renouveau catholique du monde littéraire français. R. B. accuse les fils de ce Noé d'avoir jeté le voile sur l'ivresse prophétique de leur père. Il a, je crois, raison. Mais l'interprétation de cette même ivresse par un *diabolus ex machina* (Léon Bloy victime du *séducteur*, p. 281) n'est-elle pas encore un autre voile dont on a seulement changé la couleur ?

H. D.

84

BARBIER (Jean-François), éd.

Dictionnaire des instituts de religieux en France. Paris, Centre de documentation sacerdotale, 1957, 160 p.

Conçues dans un but « immédiatement pratique », ces 73 notices ont été rédigées par chacun des instituts présentés. On regrette seulement un certain manque d'homogénéité dans les rubriques, parfois quelque imprécision dans les statistiques et la bibliographie, enfin quelques omissions qui s'expliquent mal (par exemple, les Cisterciens de Sénanque).

E. P.

85

BEAU DE LOMENIE (E.).

L'Eglise et l'Etat. Un problème permanent. Paris, Fayard, 1957, 144 p. (Je sais-Je crois, Encyclopédie du catholique au XX^e siècle).

Cet ouvrage méconnaît à un degré étonnant l'histoire sociale de la religion au sein du « tiers-état », dans le temps même où le droit canon et la théologie elle-même se renouvellent par des préoccupations de cet ordre.

J. M.

86

BERNOVILLE (Gaétan).

Un promoteur de la Renaissance catholique au XIX^e siècle. Emmanuel d'Alzon. 1810-1880. Paris, Grasset, 1957, 257 p.

Cette hagiographie destinée au grand public ne prétend pas renouveler l'histoire du P. d'Alzon, qui fonda en 1845 la Congrégation des Augustins de l'Assomption, connue par son œuvre principale: la Maison de la Bonne Presse. Les archives qui permettaient de renouveler cette histoire sont d'ailleurs d'accès difficile et l'auteur n'est pas le premier biographe du P. d'Alzon. Mais comment ne pas regretter que l'apologie d'un homme assurément remarquable conduise à présenter d'une façon caricaturale les personnages et les groupes auxquels celui-ci se heurta, qu'il s'agisse des évêques français réservés devant l'ultramontanisme, ou des ordres religieux qui voulaient limiter l'activité du P. d'Alzon lorsque celle-ci envahissait leur champ d'action propre ?

La perspective sociologique aiderait, ici encore, à comprendre au lieu de juger. Ce point de vue ouvrirait de nouvelles fenêtres sur des grands phénomènes historiques comme l'exacerbation de la tendance autoritaire dans l'Eglise catholique à la suite de la victoire de l'unité italienne contre les Etats du pape,

la prolifération et l'influence croissante des ordres religieux en France, l'affaiblissement de l'épiscopat, les origines de la place centrale accordée à la question scolaire dans la stratégie ecclésiastique, et ainsi de suite. Tout cela avait place dans une biographie du P. d'Alzon à côté de plusieurs problèmes de psychologie collective : la question du « jumelage » entre tel ordre masculin et tel ordre féminin, l'attitude cléricale devant la classe ouvrière, l'« anti-jésuitisme », ou même la façon dont les catholiques perçoivent les groupes « hérétiques » ou « schismatiques ». Puisque la sociologie colore déjà mainte branche des sciences humaines et sacrées, il nous reste à souhaiter que l'hagiographie s'en pénètre à son tour et s'en trouve enrichie.

J. M.

87 BODZENTA (Erich), éd.

5 Jahre Internationale Katholisches Institut für Kirchliche Sozialforschung (ICARES). Abteilung Oesterreich. 1952-1957. (Cinq années d'activité de l'Institut Catholique International de Sociologie religieuse. Section autrichienne. 1952-1957). Vienne, Katholisches Institut für Kirchliche Sozialforschung, 1957, 48 p.

Plaquette présentant les travaux de la section autrichienne de l'ICARES, organisme international fondé, comme on le sait, à partir d'un institut hollandais. Le dernier chapitre est consacré à la section hongroise, installée en Suisse, au siège central de l'ICARES.

J. M.

88 BOUESSÉ (Humbert), O.P.

Le sacerdoce chrétien. Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 210 p.

« De récents problèmes de vie apostolique ont mis à l'ordre du jour la question du sacerdoce », nous dit l'auteur, à qui l'occasion a été donnée d'observer de près certains d'entre eux. Mais, pensant que la problématique du sacerdoce chrétien est autrement vaste et profonde que ne peuvent le faire pressentir les circonstances socio-historiques, c'est *sub specie æternitatis* et sans référence aucune à des situations concrètes qu'il conduit son étude. On le regrette d'autant plus que certains textes *pro manuscripto*, du même auteur, montraient excellemment dans quelles voies on pouvait espérer qu'il s'engage.

E. P.

89

CALVET (H.).

La société française contemporaine. Paris, Fernand Nathan, 1956, 380 p.

Cet ouvrage de vulgarisation se proposait de constituer une compilation des « données connues à l'heure actuelle » et du « résultat des premières enquêtes qu'historiens et sociologues ont ouvertes en ce domaine » (p. 7). Un chapitre est consacré aux « groupes religieux » (pp. 317-35). Mais le style affirmatif et apparemment précis recouvre souvent un manque de discrimination dans l'information, du moins sur le terrain de la sociologie des religions qui nous occupe ici. C'est ainsi qu'une des rares notes de l'ouvrage (p. 352) attribue au chanoine Boulard la paternité de statistiques dont celui-ci a précisément démontré le caractère erroné. La Mission de France est confondue avec l'institution des prêtres-ouvriers et avec les méthodes paroissiales des Fils de la Charité (p. 334). Les journaux catholiques ne sont pas évoqués, mais les dominicains se voient attribuer la *Revue spirituelle* (?), et les jésuites « la Maison des Etudes, l'Action populaire ». Les pascalins (ou pascatins) sont appelés *pascalins* (p. 326). Le nombre des prêtres séculiers est évalué à 50.000 (on sait que le recensement civil de 1954 en a dénombré 43.340). L'Assemblée des cardinaux et archevêques est confondue avec celle de l'épiscopat (p. 324), les prélats avec les évêques (p. 322). En bref, les détails ne sont pas moins hasardés que les généralités.

J. M.

90

CAPÉLAN (Louis).

Histoire contemporaine de la laïcité française, I, — *La crise du seize Mai et la revanche républicaine*. Paris, Rivière, 1957, 295 p. (Bibliothèque des Sciences politiques et sociales. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.).

Nul ne contestera, en matière de laïcité, l'érudition de M. le chanoine Capélan (à qui l'on doit déjà *L'invasion laïque. De l'avènement de Combes au vote de la Séparation*, 1935), ni l'ampleur des dépouillements auxquels il a dû se livrer. Et pourtant la véritable histoire de la laïcité reste à écrire, celle qui ne se concentre pas au niveau des leaders politiques et des chefs religieux mais nous aiderait à saisir la transformation d'une société et de sa mentalité, ses aspirations contradictoires, les problèmes qui en découlent, les regroupements qui en naissent... Sans doute une telle œuvre suppose des contributions nombreuses : en leur absence, on voit bien s'affronter, au nom de

deux philosophies, deux politiques et leurs champions, mais nous échappe toute la réalité sociale qui donne leur sens aux grandes idées dont s'empare l'éloquence parlementaire.

E. P.

91

CARRINGTON (Philip).

The early christian Church. (L'Eglise chrétienne primitive). Cambridge, University Press, 1957, 2 vol., 520 et 520 p.

Avec ces deux beaux volumes magnifiquement illustrés et présentés avec le soin habituel aux éditions de l'Université de Cambridge, l'archevêque protestant de Québec a voulu présenter à un public assez large une synthèse dégagée de tout appareil scientifique. Mais sous cette apparente simplicité se cache une immense érudition et de longues années de familiarité avec tous les documents qui constituent le dossier de la période chrétienne primitive — littéraires, archéologiques ou numismatiques — et dont il n'a perdu aucune miette. Au début ou à la fin des chapitres, de fréquents excursus présentent avec brièveté mais grande précision les sources mises en œuvre dans le texte. A la fin de chaque volume, des tables très détaillées permettent de retrouver facilement date, origine et utilisation historique de ces sources. Comme l'auteur le dit lui-même, « c'est autant un livre sur les sources que sur les personnes et les événements ». Mais, alors que tant de points restent controversés entre savants, une telle synthèse, si érudite soit-elle, est-elle légitime aujourd'hui ? Toute présentation historique, en matières aussi délicates, ne fait-elle pas une large place aux appréciations personnelles, qui dépendent à la fois de l'interprétation d'ensemble donnée à l'histoire chrétienne et des valeurs relatives accordées aux divers éléments du dossier ? L'auteur le reconnaît mais n'en estime pas moins cette œuvre indispensable et possible grâce au travail des cent dernières années. Convenons que, tout en restant parfois très divisés, les critiques de toutes tendances ont fait depuis quelque temps de grands pas à la rencontre les uns des autres jusqu'à aboutir, sur certaines grandes questions à un véritable consensus. Mais à l'intérieur de ces grandes lignes architecturales, la part personnelle de l'auteur devient prépondérante dans la description de ce qui fait la vie même de l'Eglise. L'auteur le reconnaît aussi, mais il pense — et on ne le niera pas — qu'il a toujours nettement marqué la distinction entre faits certains et hypothèses. Il est de ceux qui ont tendance à « faire confiance aux sources », et, de ce chef, s'attend à passer pour

« conservateur » : mais l'étiquette garde-t-elle un sens précis depuis qu'on voit certains « critiques » s'accrocher avec acharnement aux vieilles positions, et bien des « conservateurs » se lancer à corps perdu dans une critique qui n'est pas toujours de très bon aloi ?

Cette part personnelle apparaît sur trois points. En premier lieu, P. C. manifeste une grande répulsion pour ce qu'on peut appeler le « courant eschatologique » qui, né au début du siècle, est toujours vivace en particulier en Angleterre. Il pense qu'on « exagère l'importance de l'apocalyptique et de l'eschatologie dans les textes chrétiens primitifs ». Pour lui, il s'agit seulement d'une « espèce de poésie », admirable, mais qui n'a pas le sens précis d'attente anxieuse qu'on a voulu lui accorder. Réaction excessive, due sans doute aux éléments nouveaux qu'il apporte à la construction et qui lui font trop oublier la valeur des matériaux anciens. Sa grande idée, en effet, est que « si l'Evangile est évidemment le facteur déterminant du processus historique chrétien, il importe surtout de déterminer l'origine, l'importance respective et les caractéristiques des différentes écoles théologiques, qui se manifestent dans les débuts de la période évangélique ». Pour cela, il « s'attache aux personnages qui furent les acteurs du drame chrétien », les grands didascales, dont il nous reste les écrits, mais aussi la masse anonyme qui « peuplait les rangs de l'Eglise ». Ainsi rappelle-t-il la primauté des êtres humains sur les textes.

Le second point est l'importance primordiale accordée aux données catéchétiques et liturgiques. L'auteur a consacré à ces problèmes deux ouvrages techniques : *The primitive christian catechism* (Cambridge, 1940) et *The primitive christian calendar* (Cambridge, 1952), où il montrait le lien étroit entre l'enseignement, la liturgie et les évangiles dans les premiers temps du christianisme. Il s'efforçait de présenter l'évangile de Marc comme un texte de base pour la catéchèse, lu et commenté dans un ordre très précis au cours des fêtes liturgiques chrétiennes. Il reprend ici les mêmes thèmes en les généralisant pour faire sortir le caractère « ecclésial » et donc liturgique des évangiles.

Enfin, le troisième est le souci de souligner les liens étroits du christianisme primitif avec le judaïsme. Pour lui, « liturgie, apocalypse et gnose sont des modes de pensée congénitaux à l'évangile en tant que mouvement juif de cette période particulière ». Il va jusqu'à dire que « la vigoureuse organisation de l'église chrétienne ne fut pas une nouvelle création qui se développa lentement à partir du néant,

mais simplement l'organisation normale de la vieille synagogue transformée par une injection de l'évangile chrétien et de l'apostolat basé sur la foi en Jésus et la certitude de posséder l'Esprit Saint ».

Ces trois « éclairages » nouveaux contribueront certainement à donner à l'ouvrage un grand retentissement. Ils susciteront des critiques. On pourra reprocher à l'auteur d'avoir à son tour exagéré le caractère organisé et rituel de l'Eglise primitive, tombant ainsi dans le défaut qu'il reprochait lui-même aux « eschatologistes ». Il faut pourtant convenir que, sans minimiser, comme il le fait, l'importance de l'eschatologie, il est indispensable aux historiens du christianisme primitif de reprendre et d'approfondir les thèses de Philip Carrington car elles apportent en ce domaine d'immenses possibilités de renouvellement.

J. H.

92 CARY-ELWES (C.), O.S.B.

China and the Cross. Studies in missionary history. (La Chine et la Croix. Etudes d'histoire missionnaire). London, New-York, Toronto. Longmans, Green and Co, 1957, 324 p.

Un grand livre d'histoire, fruit de plus de 25 ans d'un travail de bénédictin, inspiré par des hommes comme Toynbee et puisé aux meilleures sources, cet ouvrage, muni d'une bibliographie très riche, reconnaît malgré tout les lacunes inévitables dans ce qui ne saurait être qu'une fresque rapide des rapports entre la Chrétienté et la Chine. En réalité c'est aussi un ouvrage de sociologie que nous avons ici. Dès le début en effet est abordée la grande question des rapports entre l'Occident et l'Orient, tout aussi bien que le problème de l'universalité du Christianisme. Il s'agit moins de savoir si la Croix va pouvoir se faire accepter ou survivre à la crise communiste d'aujourd'hui que de découvrir comment et pourquoi, à plusieurs reprises, le Christianisme a su s'échapper de l'Occident et s'implanter dans un Orient que nous découvrons en même temps.

La légende de saint Thomas prêchant jusqu'en Chine une fois mentionnée, voici les premiers apôtres Nestoriens, d'abord très heureux dans leurs efforts évangélisateurs qu'ils reprendront après une longue éclipse pour ensuite laisser la place aux Franciscains du XIII^e siècle, puis à ce qui a été appelé l'épopée jésuite, et enfin à cette grande « invasion » qui suivit la guerre de l'opium et où nous retrouvons presque toutes les congrégations catholiques et la grande majorité des dénominations protestantes.

Le fait le plus surprenant de cette vaste entreprise missionnaire n'est peut-être pas qu'elle ait réussi une fois, mais bien qu'elle ait pu en quelque sorte se renouveler si souvent sans que les expériences précédentes aient été connues, et à plus forte raison utilisées, par les derniers venus. Le travail des Nestoriens dans Hsianfu, l'ancienne capitale chinoise, fut ignoré des premiers Franciscains et à l'intérieur même de cet ordre les pères venus par mer ignorèrent le travail fait quelques siècles plus tôt par des missionnaires venus à travers la Perse.

Dès 638, Alopen traduisait les livres saints dans le palais impérial du grand T'ai Tsung, celui-là même qui allait fonder une bibliothèque de 200.000 volumes à la place des 3.000 femmes qu'il avait fait chasser du palais. La Somme théologique était traduite à la fin du XVI^e siècle, au moment même où se posait la douloureuse question des rites. En fait, alors que les premiers missionnaires avaient su si bien présenter leur enseignement en termes chinois et que des hommes comme Ricci avaient décidé d'accepter tout ce qui pouvait l'être dans la façon de vivre et de penser des Chinois, la question se posait de savoir s'il fallait considérer comme superstitieux des actes qui l'étaient pour des Européens, au moins de l'extérieur. Ce grand drame de l'adaptation d'un Christianisme alors occidentalisé se compliquait d'ailleurs de nombreuses rivalités, entre congrégations religieuses quelquefois et surtout entre nations chrétiennes, qui empêchaient même jusqu'au libre passage des délégués pontificaux. Tout cela est devenu vivant sous la plume très humble d'un chercheur qui a su réunir en un seul volume, en même temps qu'un résumé très complet des événements, une présentation toujours alerte des différents protagonistes et surtout un ensemble de questions d'ordre culturel et religieux qu'il aborde toujours franchement et qui nous donnent plus que jamais le goût de connaître un peu mieux cette Cathay qui représente bien près du quart de notre humanité d'aujourd'hui.

J. M. J.

93 CASSERLEY (J.V.J.).

Absence du christianisme. Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 264 p. (trad. de l'anglais par H. Rambaud, préface de L. Bouyer).

Les perspectives normatives et théologiques présentent un intérêt pour le sociologue dans la mesure où elles fournissent des concepts opératoires. Tel est un des avantages

du présent ouvrage, joint à celui, comme l'indique le préfacier, de dénoncer certains mythes familiers à l'apostolat moderne. Le terme d'« abandon du christianisme » que d'autres traduisent communément par « déchristianisation » est en effet loin d'être univoque et si l'indifférence, voire l'irréligion constitue un de ses modes, la recherche d'autres religions » lui est depuis longtemps parallèle et est loin d'être dépassée. Fait caractéristique, cette deuxième forme d'abandon est le plus souvent motivée par une aspiration vers « plus de religion », vers une religiosité plus intense. Ce jugement repose sur une redistribution des rapports entre les termes de « christianisme » et de « religion ». Sans accepter l'opposition barthienne entre les deux termes, l'auteur accepte de ranger le christianisme parmi les religions conçues comme éventail d'aspirations. Il y a une sorte d'instinct chez l'homme, « une propension à rendre un culte et à prier, à parler à ce qui se cache au-delà de lui avec la confiance d'en être entendu et d'en obtenir réponse » (p. 24). Mais ce comportement, fort divers, demande à être épuré. « Peut-être même fait-il aller jusqu'à dire qu'en vérité la rédemption de la religion est la plus colossale des tâches avec lesquelles le christianisme s'est trouvée aux prises » (p. 26). En ce sens, le christianisme, dans ses compromis avec le monde temporel et son indulgence à l'égard du pécheur n'est pas la *plus religieuse* des religions. Sur le plan naturel, on trouve des religions à exigences plus fortes, à enthousiasme plus intense, mais telle n'est pas l'échelle de valeurs du christianisme.

Nous insistons peu sur la critique des diverses formes de religion et d'irréligion qui nous ont paru apporter peu d'éléments nouveaux, si ce n'est au chapitre « sociologie de l'abandon » une analyse intéressante de la modification de structure et par là d'attitude religieuse de la classe moyenne. Mais l'important est d'examiner les concepts qui nous sont proposés. Or ceux-ci présentent l'intérêt certain non seulement de pluraliser — même dans une perspective chrétienne — le concept de religion, mais encore de laisser, si l'on peut dire, les créations religieuses à l'état libre sans les ordonner ni à un hypothétique *monothéisme*, ni à une plus hypothétique encore *révélation partielle*. Sans doute les vieux concepts de *paganisme* et d'*idolâtrie* sont-ils utilisés parfois sans une prudence suffisante, mais on jugerait mal l'ouvrage en s'autorisant de certains passages pour faire dire à l'auteur que la perspective chrétienne implique une coupure bipolaire dans le monde des religions, où le christianisme occuperait un des termes,

tout le reste se confondant dans le paganisme ou l'antichristianisme. La difficulté essentielle vient de ce que, dans la situation où nous met l'auteur, tendant à distinguer jusque chez le chrétien des éléments infra et ultra chrétiens, les termes ne soient pas définis. Le critère est-il la révélation. Mais bien des ultrachristianismes, pour ne citer que ceux-là s'y réfèrent. Est-ce l'Eglise, mais laquelle ? — l'auteur est anglican — est-ce le dogme ? mais l'auteur parle de tendances ultradogmatiques. En somme, par où passent les frontières du christianisme ? Cette question était corrélatrice de la distinction de celui-ci avec la religion. L'auteur semble en être resté, sur ce point, à des évidences trop courantes.

F. A. I.

94

CATANE (Mosche).

Des Croisades à nos Jours. Paris, Editions de Minuit, 1956, 157 p. (Bibliothèque Juive).

L'auteur, qui vit maintenant à Jérusalem, mais reste profondément attaché à son pays natal, n'a pas visé à rédiger une « Histoire des Juifs de France », mais à montrer que les grands hommes et les grandes œuvres du judaïsme français « ont ajouté un aspect inédit à la physionomie d'Israël à travers les siècles ». Pour cela, en suivant l'histoire du judaïsme français, répartie en six périodes, qui sont autant de chapitres, il en étudie « les manifestations créatrices, en recherchant d'une part comment elles ont enrichi le patrimoine d'Israël, de l'autre en quoi leur éclosion se trouvait nécessairement conditionnée par leur localisation en terrain français ».

On voit le grand intérêt de ce petit livre ; sa valeur nous fait souhaiter que l'auteur s'attaque à cette « Histoire des Juifs de France », dont il déplore l'absence.

J. H.

95

Centenaire de Lucien Lévy-Bruhl. N° spécial de la *Revue Philosophique*, oct. déc. 1957, 397-576.

Ce numéro d'hommages où se retrouvent les signatures de P.M. Schuhl, M. Leenhardt, G. Bourgin, P. Rivet, W. Thalbitzer, M. Cohen, G. Monod, M. Leroy, Et. Gilson, G. Friedmann, H. Serouya, R. Lenoir, H. Wallon, G. Davy, G. Gurvitch, J. Poirier, J. Cazeneuve, J.P. Faye et E. Levinas, contient en outre une lettre de L. Lévy-Bruhl lui-même au professeur Evans-Pritchard que celui-ci a bien voulu communiquer.

Dans ce concert où les témoignages d'ordre biographique et personnel tiennent une grande place, quelques études plus approfondies se détachent : celles-ci convergent pour la plupart sur les problèmes de sociologie de la connaissance soulevés par l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl. Mais la sociologie de la connaissance nous renvoie bien vite sinon vers les religions, du moins vers les catégories religieuses de la pensée. Pour G. Gurvitch (« Le problème de la sociologie de la connaissance », pp. 494-502), la « catégorie affective du surnaturel » est mentionnée surtout comme caractéristique de la particularisation de la logique des sociétés primitives, catégorie s'assouplissant, du reste, au cours de l'œuvre pour étendre ses frontières et pour permettre à l'opposition de type dualiste de se pluraliser ». H. Wallon de son côté (« La mentalité primitive et la raison », pp. 461-7) s'attache à l'analyse de la dyade logique-prélogique, la « catégorie affective du surnaturel » constituant l'ossature de cette dernière. Mais son panégyrique n'est pas exempt d'une double critique. Le premier aspect de celle-ci est classique : rationaliste convaincu, H. Wallon n'admet pas le prélogique, rejoignant en cela le dernier état de la pensée de L.-B. Le second aspect de sa critique nous intéresse davantage : c'est le *surnaturel* lui-même qui, lui, semble ne pas avoir été assez mis en évidence. Mythes et rites ne constituent pas une pure aberration de la pensée. Ils sont « comme la projection du social dans le monde physique » (p. 465) : on reconnaît là, l'inspiration des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Celle-ci est modernisée par le psychologue qui se demande quelle fonction individuelle remplissent les pratiques et les rôles rigoureusement définis pour l'approche du surnaturel. C'est, nous dit-il, afin de « se situer parmi ses semblables, de situer son clan parmi les clans, et son espèce parmi les autres espèces » (pp. 465-6). La convergence de cette interprétation et celles d'un Max Weber au sujet des sectes américaines, ou, plus près de nous, d'un Will Herberg est à souligner, malgré les divergences profondes qui peuvent séparer H. Wallon de ces auteurs.

G. Davy, pp. 468-93, reprend la question de la *catégorie affective du surnaturel* dans une perspective très strictement gnoséologique, mais la discussion qu'il entame avec M. Leenhardt sur les termes « mystique » et « mythique » va suffisamment loin pour que nous nous y arrêtions quelque peu. M. Leenhardt, dans sa préface aux *Carnets* n'a-t-il pas rapproché excessivement la pensée de L.-B. de celle qui s'exprime dans *Do Kamo* ? Certes, une sorte de virage s'est

opéré, dont G. Davy nous montre avec précision les étapes depuis les *Fonctions Mentales* : la spécificité de la « mentalité primitive » passe des *formes logiques*, avec la « loi de participation » au *contenu* de la pensée, d'où la tentation de faire du « mythe » l'objet propre de la pensée archaïque. Mais précisément le rôle joué par la « catégorie affective du surnaturel » force à nuancer cette interprétation. D'abord, et pour éclaircir une question de vocabulaire, L.-B. qui a consacré un ouvrage à la *mythologie* n'ignorait pas le caractère *mythique* des forces accessibles à un certain type d'expérience. Mais « l'émoi que suscite, d'autre part, le sentiment ou le simple pressentiment de leur présence et de leur action » (p. 475) est assez bien caractérisé par le thème de *mystique*. Ceci dit, la « catégorie affective du surnaturel » entre dès les premiers ouvrages, en concurrence avec la « loi de participation » comme loi logique : dès la *Mentalité Primitive*, on voit la participation s'orienter vers l'affectivité. Mais c'est avec l'analyse de l'*Expérience mystique* que, non sans garder quelque ambiguïté, l'aspect affectif tend à prédominer. Aussi le concept de *mystique* tend-il à subsister malgré la « déroute » du *prélogique*, « sous l'égide de la catégorie affective du surnaturel » (pp. 488-9). Mais celle-ci à son tour est mise en question à titre de *catégorie* : la généralité cognitive qu'implique cette notion ne nous rattache-t-elle pas encore à une *forme* de pensée hétérogène à la mentalité civilisée. L.-B. finit par répudier, dans ses *Carnets* jusqu'à cette notion, momentanément utile. Finalement tout se ramène à la participation, non comme loi, mais comme objet d'intuition. Toute ambiguïté est-elle levée ? G. Davy en doute et nous ne pouvons que l'approuver sur ce point.

On peut se demander pourtant si une partie des difficultés soulevées par L.-B. lui-même dans son auto-critique et dont G. Davy accentue le tranchant, ne provient pas, finalement, d'un remords excessif à l'égard des canons de la logique classique et de l'épistémologie rationaliste. Et puisque l'œuvre de G. Bachelard se trouve évoquée à la fin de cet article, ne peut-on voir avec ce dernier le travail scientifique comme une épuration perpétuelle à partir de concepts chargés de sensation et d'affectivité et qui sont la monnaie courante de l'expérience quotidienne. L'expérience mystique, au contraire, viserait au sein de ce complexe, la résonance affective et les phantasmes dans lesquels elle se déploie, quitte à la systématiser en récits ou en monuments conceptuels.

Nous ne manquerons pas de signaler aussi

l'article de J.-P. Faye (« Lévy-Bruhl et l'inconscient collectif. Du rêve au rite », pp. 539-555), où l'auteur en arrive à penser que « si Freud est la vérité psychologique de Durkheim, Jung est bien celle du dernier Lévy-Bruhl », et celui de J. Cazeneuve « Les Zunis dans l'œuvre de Lévy-Bruhl », pp. 530-58) : confrontation des divers travaux ethnographiques effectués sur ce peuple qui a souvent servi d'exemple typique de peuple « primitif ». Nous ne parlerons pas des études d'E. Gilson, J. Poirier, et H. Levinas qui, malgré l'intérêt qu'elles présentent abordent l'œuvre de L.-B. sous un angle étranger à notre objet.

F. A. I.

96

Civilisations et christianisme. Venise, Société européenne de culture près la Biennale, s.d., (1957), 513 p. (Comprendre, n° 17-18).

Ce volume reproduit les réponses de divers intellectuels européens et extrême-orientaux à un questionnaire très ouvert. Ces réponses présentent une grande dispersion dans la façon même de poser les problèmes, voire dans le vocabulaire : la tabulation des sens attribués à l'expression « civilisation chrétienne », par exemple, montre que le communisme soviétique est tantôt inclus dans l'héritage de celle-ci, tantôt ignoré, tantôt considéré comme son unique adversaire. C'est essentiellement sur le problème colonial que ce volume apporte des vues utiles au sociologue, et des remarques comme celles du R. P. Urs von Balthasar nous semblent particulièrement suggestives pour la sociologie des religions.

J. M.

97

COHN (Norman).

The pursuit of Millenium. (La poursuite du Millénium). Londres, Secker and Warburg, 1957, 476 p.

La matière de l'ouvrage est caractérisée par son sous-titre : « Une histoire des mouvements populaires religieux et sociaux en Europe du onzième au seizième siècle ». Voici donc reprises les pistes longtemps suivies en France par P. Alphandéry et prolongées après lui par A. Dupront dans ses travaux sur les Croisades et Folz dans ses investigations sur Charlemagne et son culte.

L'ouvrage intéresse un large champ : non seulement celui des croisades et des rôles joués à travers elles par le messianisme des Pauvres (les pauvres dans les premières croisades, p. 40 et sq., les dernières croisades des pauvres

p. 87 et sq.), non seulement la persistance en Allemagne et en Italie comme en France du prestige millénariste du « Souverain des derniers jours » (ch. V, l'Empereur Frédéric comme messie, p. 55), mais aussi toute une série de mouvements socio-religieux populaires dont l'auteur tend peut-être à majorer la continuité : mouvement de Tanchelm et Eon de l'Etoile ; rameaux géographiques des Flagellants ; Amalriciens et Frères du libre-Esprit ; paysans anglais du soulèvement travailliste de 1381 ; Taborites et Adamites de Bohême ; Munzériens allemands et leurs prédécesseurs ; Nouvelle Jérusalem de Münster ; et aussi en appendice un aperçu particulièrement original sur les Ranters anglais.

Nous sont donc offertes toute une histoire et une géographie du non-conformisme agissant dans la chrétienté médiévale, du moins sous un aspect spécifiquement millénariste. Les cent pages de notes, bibliographies et index (375-462) s'avèrent particulièrement utiles.

La conclusion propose deux perspectives qui peuvent sembler plus discutables : d'une part la continuité typologique entre les mouvements chiliastes médiévaux et les « idéologies totalitaires » modernes ; d'autre part l'explication commune de cette typologie par quelque chose comme une paranoïa collective. Cette explication psychiatrique n'exclut pas d'ailleurs pour l'auteur lui-même le recours à d'autres considérants culturels, politiques ou économiques retenus au titre de « pré-conditions à long terme » (p. 313-314).

H. D.

98

COLINON (Maurice).

Les guérisseurs. Paris, Grasset, 1957, 160 p. (Bilan du mystère, n° 1).

La sociologie de la pratique thérapeutique recouvre pour une large part certains domaines importants de la sociologie des religions. De la magie des « archaïques » à la médecine officiellement sécularisée, en passant par les « saints guérisseurs » et par diverses dévotions, on trouverait une gamme de conduites et de croyances qui intéressent notre discipline et qui ont déjà été plus ou moins étudiées. La thérapeutique constitue même assez souvent le point de départ d'une différenciation religieuse soit en direction d'une dénomination organisée, soit vers des manifestations polymorphes de religiosité (beaucoup de guérisseurs se retrouvent de ce côté). Sur ces deux points, l'auteur présente ici le dossier d'une enquête très vivante qui pourrait servir d'amorce pour une recherche sociologique,

compte tenu de l'orientation catholique et de la présentation journalistique de l'ouvrage. Une telle recherche serait l'un des champs principaux d'une sociologie de la religion populaire, trop souvent négligée dans nos pays en faveur d'une sociologie des affiliations confessionnelles.

J. M.

99

CONDOMINAS (G.).

Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, Village Mnong Gar. Paris, Mercure de France, 1957, 491 p.

Parmi les tribus du Vietnam central communément appelées Moï-Kha-Pnong, les linguistes distinguent trois groupes, parmi lesquelles les Mnong Gar. Ceux-ci sont des agriculteurs semi-nomades qui pratiquent une culture itinérante de brûlis du riz de montagne ; leur commerce se passe sous forme de troc. Ils sont animistes et le sacrifice du buffle joue un rôle capital dans leur vie religieuse. L'expression « Nous avons mangé la Forêt de la Pierre-génie Gôo » désigne, nous explique M. C., « l'année agricole qui va de fin novembre 1948 au début de décembre 1949 ». L'auteur s'est proposé de décrire ce cycle agraire dans ce premier travail d'ensemble qui, dit-il, représente « une collection de documents bruts recueillis sur la vie d'une communauté mnong gar et tirés tels quels de nos cahiers de notes ». Le tableau structuré de cette société fera l'objet d'un travail ultérieur.

Le premier chapitre décrit en termes généraux la société mnong gar et son milieu. Les huit chapitres qui suivent groupent chacun des descriptions denses, et fort bien observées, d'événements importants dans l'année étudiée : par exemple, un échange de sacrifices du buffle, un cas d'inceste et de suicide, la quête d'âmes dans l'au-delà, un mariage, les rites agraires, une naissance, une grande fête du sol, et la mort et les funérailles d'un membre de la collectivité. Le dernier chapitre décrit la fin du cycle et le début d'une année agraire nouvelles. « Simples matériaux », écrit l'auteur, « donc sans tentative de structuration sociologique d'une part, mais sans compromissions littéraires d'autre part ». Mais ce travail, M. C. s'en est bien rendu compte, n'a pas seulement une valeur documentaire. En évitant, par exemple, de tracer un schéma du mariage mnong gar typique, et en racontant comment s'est effectué le mariage de Srae et Jang, l'auteur reproduit le jeu des institutions « dans leur contexte

épisodique ». Ce faisant il met en évidence « l'écart qui existe entre la théorie de l'institution étudiée et son existence réelle ».

La méthode est, me semble-t-il, assez nouvelle et intéressera le sociologue qui, s'il n'en est pas averti, risque de ne voir dans ce livre qu'une description ethnographique admirable d'une collectivité exotique. L'insuffisance des travaux ethnographiques entrepris jusqu'ici dans ces régions est une autre raison pour souligner l'importance de l'apport de ce volume. Sa suite sera attendue avec impatience. Félicitons aussi l'éditeur d'avoir bien fait les choses. Le livre est imprimé avec soin ; il y a un glossaire de 11 pages, un index des noms géographiques et des groupes ethniques (4 pages), un index des noms de personnes et de clans (23 pages), un index des noms de plantes (8 pages), un index analytique très détaillé (58 pages), une bibliographie, 45 photographies, 5 cartes et plans, etc. En somme le livre se présente mieux que beaucoup de ceux qui sortent des presses plus spécialisées dans ce genre d'ouvrage.

A. W. M.

100

COUDERC (Alfred).

Lettre pastorale (...) sur l'enquête sociologique et la pastorale... S. I. n. d. (Viviers, 1958), 28 p.

L'évêque de Viviers donne une synthèse qualitative des résultats de l'enquête entreprise dans son diocèse, qui correspond au département de l'Ardeche. Le recul sensible du catholicisme dans cette région depuis un siècle est expliqué par certains facteurs sociaux, mais interprétés sur un plan éthique : si « les masses de travailleurs ont déserté l'église ...c'est de la faiblesse de caractère ».

J. M.

101

CRAGG (G.R.).

Puritanism in the Period of the Great Persecution, 1660-88. (Le puritanisme pendant la « grande persécution », 1660-88). Cambridge, University Press, 1957, 350 p.

Cet ouvrage traite de quelques aspects de la cristallisation du non-conformisme anglais. L'Acte d'uniformité de 1662 relevait de leur ministère 2.000 pasteurs, et les dix années qui suivirent peuvent être considérées comme celles de « la grande persécution ». En 1672, quoique repoussée par le Parlement, la deuxième déclaration d'indulgence de Charles II ouvrait la voie à une grande tolérance tacite à l'égard des couvents et de l'irrégularité liturgique. La persécution recommença seulement

lors de la deuxième guerre hollandaise, mais elle fut inspirée moins par l'intolérance que par la conviction d'un complot des sectes contre la monarchie. De Jacques II le non-conformisme recevait l'autorisation de couvrir la faveur du roi envers le catholicisme ; et la révolution de 1688 garantissait les libertés essentielles.

L'ouvrage du Dr. Cragg, quoique savant et bien documenté, ne s'attache qu'aux traits les plus apparents des événements qu'il décrit. Il recherche longuement dans la liturgie et la théologie chères aux non-conformistes les raisons qui les empêchaient de se conformer, et celles qui ont fait que leur mouvement déclina au siècle suivant. Il est par contre assez indifférent à l'aspect sociologique du puritanisme, de même qu'il ne fait pas de distinction nette dans les termes entre la composition sociale et la foi des presbytériens, des indépendants et des quakers.

P. T.

102

CROSS (F.L.), éd.

The Oxford Dictionary of the Christian Church. (Dictionnaire d'Oxford de l'Eglise chrétienne), Londres, Oxford University Press, 1957, 1492 p.

La préface nous avertit que les travaux préparatoires à cette monumentale compilation ont duré quelques 20 années, exigeant des contributions diverses et nombreuses (leur liste présente une centaine de noms), des vérifications méticuleuses, des recours multiples aux sources primaires et secondaires accessibles. Le résultat est indubitablement un instrument de travail clair, remarquablement soigné dans sa typographie, expéditif et maniable, souple dans sa composition, concis et précis dans son exécution, et malgré les réserves qui seront présentées plus loin, admirablement adapté à l'initiation culturelle qu'il entend atteindre.

De quoi s'agit-il exactement : Dictionnaire de l'Eglise chrétienne. La clef de ce substantif et de cette épithète nous est fournie par le commentaire du dictionnaire à ces deux mots. L'hypothèse du travail entend en effet ne privilégier aucune confession ou dénomination comme ayant le monopole en titre (*Christian Church*) : « Eglise catholique romaine et Eglise orthodoxe maintiennent chacune que l'autre est dans le schisme et chacune se donne actuellement pour la manifestation historique de l'Eglise visible. Les Anglicans et quelques autres qui n'acceptent pas en cette matière la prétention exclusive d'une Eglise quelconque, soutiennent souvent que toutes les parties de l'Eglise militante, y

compris Rome, sont actuellement, d'une certaine manière, en état de schisme ». L'origine des collaborateurs a fait prévaloir ce dernier point de vue : ce dictionnaire qui, — *ecclesiologiquement* —, est celui de l'Eglise chrétienne (comme totalité absente) est en même temps, *sociologiquement*, celui des Eglises chrétiennes, et même des confessions, cultes, dénominations, qui se réclament de ce titre, ainsi qu'il est expliqué au mot *christian* : « Dans les temps modernes le nom de chrétien a été habituellement revendiqué pour toutes les formes de croyance se réclamant du christianisme historique ». C'est donc la self-identification qui a été retenue pour critère, et en conséquence la self-interprétation qui a été retenue pour la rédaction des notices. C'est, semble-t-il, en quoi consiste surtout la « présentation objective » revendiquée par le préfacier. Ce dictionnaire de l'Eglise chrétienne est pratiquement un dictionnaire des christianismes.

En fait le dessein va moins loin et plus loin. Moins loin car on ne saurait trouver dans le dictionnaire ainsi conçu, une nomenclature commentée de tous les groupes, grands et petits, qui se sont présentés ou se présentent comme chrétiens. La préface avertit elle-même de quelques limites : on a donné plus d'attention au christianisme anglais qu'à celui du continent, au christianisme occidental qu'au christianisme oriental, au christianisme européen qu'à celui des autres continents... Il est improbable qu'on retrouve ici la substance de dictionnaires plus anciens comme celui de Blunt (*Dictionary of Sects*) ou de Smith et Wace (*Dictionary of christian Biography, Literature, Sects, and Doctrines*), dont on s'étonne d'ailleurs qu'ils ne soient pas répertoriés parmi les 19 dictionnaires cités (p. XIV-XV). Encore plus improbable d'y retrouver la prolifération des différenciations modernes ou récentes en Amérique du nord (la comparaison avec Clark ou Braden laisse apercevoir des lacunes), en Afrique noire, en Afrique du sud, ou en Océanie (la rubrique des *Cargos Cults* est absente)...

Plus loin aussi cependant. Car ce dictionnaire du christianisme est aussi un dictionnaire de biographies, un dictionnaire des œuvres, un dictionnaire liturgique, un dictionnaire géographique, un dictionnaire biblique, etc... Il est évident qu'il ne pouvait, malgré son épaisseur, pousser à fond dans toutes ces spécialisations et devait se borner à retenir de chacune le minimum culturel qu'il se propose de consacrer. Il le devait d'autant plus qu'aux rubriques énumérées s'ajoute encore la rubrique des non-christianismes anciens ou

modernes, puisque le christianisme est répertorié ici non seulement à travers ses différenciations, ses « schismes », ou ses « hérésies », mais aussi à travers les polémiques et polémistes philosophiques ou exégétiques qui se sont mesurés avec lui... Il est naturel de rencontrer en un domaine aussi complexe des cotes mal taillées. On peut en mentionner quelques unes. Souvent la bibliographie date déjà (Littell absent de la bibliographie sur l'Anabaptisme, Smirin de celle sur Th. Münzer), souvent aussi elle est sommaire pour les études de langue française. Les parties géographiques minimisent les continents neufs (ainsi l'Afrique est réduite aux proportions de l'Afrique romaine). Les grandes religions autres que le christianisme et leur point de rencontre avec celui-ci sont traités par prétérition (exception faite de l'Islam). La sélection des personnages retenus laisse le sociologue en suspens : pourquoi Schleiermacher et Bruno Bauer et pourquoi pas K. Marx et F. Engels ? pourquoi Barth ou Bultmann et pourquoi pas J. Wach ? pourquoi E. Tröeltsch et pourquoi pas M. Weber..., etc...

Dernière remarque enfin : l'absence de pondération « quantitative » dans les groupes représentés. Le préfacier trouve que « des règles objectives, par exemple sur une base statistique, sont un idéal intrinsèquement inaccessible » (p. 31). Peut-être, mais le résultat est qu'il manque à l'œuvre quelque chose comme un lest démographique. Symptôme supplémentaire de la préférence donnée à l'histoire sur la conjoncture, à la symbolique sur la sociologie, aux représentations sur les populations, au « christianisme » sur les chrétiens.

En pareille matière, la critique est aisée... L'art était difficile. Et l'œuvre a d'autres droits à être saluée.

H. D.

103 DAILLE (Roger), o.m.i.

La pratique dominicale dans l'agglomération de Roanne. Lyon, Institut de Sociologie, s.d. (1957), 24 p., polytypé, 4 tableaux h.-t. impr.

Résultats de la consultation dominicale du 23 octobre 1955. Les comparaisons habituelles sont effectuées. Le problème du *taux net* de pratique, compte-tenu des excusés est abordé, mais jugé insoluble. La déchristianisation est inextensive à l'immigration, ce qui ne constitue pas une explication, mais montre simplement la forme prise par cette transformation.

F. A. I.

104

DALMAIS (I.H.), O.P.

Initiation à la liturgie. Paris, Desclée de Brouwer, 1958, 230 p. (Cahiers de La Pierre-qui-Vire, 11).

Avec une compétence que n'encombre aucune érudition déplacée, l'auteur a voulu montrer que la liturgie — ici limitée à ses expressions catholiques — n'est pas un tissu de rubriques, un jeu d'actes isolés ou même une branche du savoir théologique, mais, dans la ligne du renouveau actuel, une dimension collective de l'existence chrétienne, qui la symbolise dans sa totalité. Aussi l'inventaire du donné liturgique placé en seconde partie (éléments constitutifs, types de célébration, variété des rites) reçoit-il son sens de l'exposition doctrinale qui le précède.

Une constatation, pourtant, qui ne voudrait pas être une mauvaise querelle. Certes, le P. Dalmais ne se sent en rien concerné par la rivalité qui oppose régulièrement sociologues et phénoménologues : il n'en est que plus curieux de noter l'attraction exercée par ces derniers sur le théologien. Ce sont eux qui lui fournissent son climat, grâce auquel l'extérieur cérémoniel peut être l'objet d'une compréhension plus profonde, au lieu de rester « un spectacle somptueux et désuet ». Aussi son inventaire historique ne lui semble-t-il avoir de valeur que dans cette perspective. Soucieux, à juste titre, de voir dans l'Assemblée liturgique l'expression du Mystère de l'Eglise, il est plus sensible à ce mouvement de concentration qu'au mouvement inverse de différenciation, avec toute sa richesse et sa signification. Sans doute le domaine de la liturgie a-t-il été peu labouré par les sociologues auxquels pourtant ont ouvert la voie des historiens comme Mgr Andrieu (ainsi que le rappelait récemment M. Le Bras : *Arch.*, III, n° 55), E. Dumoutet, ou, plus anciennement encore, A. Franz dont l'exemple est demeuré sans suite avec *Die Messe im Deutschen Mittelalter* (1902). Leur rôle est précisément de montrer qu'entre le musée folklorique et l'interprétation mystique, il y a place pour un niveau d'explication qui remet en cause une certaine distinction coutumière de l'intérieur et de l'extérieur.

(A signaler, p. 34, l'attribution à P. Fabre d'un ouvrage de J. Bayet, avec un titre approximatif et un millésime erroné).

E. P.

105

DANIEL (Y) et LE MOUËL (G.).

Paroisses d'hier... et de demain. Paris, Grasset, 1958, 270 p. (Coll. Eglise et Temps présent).

Petite somme de ce qu'un homme cultivé de nos jours doit savoir sur la paroisse, faisant suite à un ouvrage à la fois plus technique et plus circonscrit (*Arch.*, III, n° 150). Les auteurs adoptent les perspectives et les idées des paroisses dites missionnaires : en ce qui concerne la « sociologie de la déchristianisation » et les conséquences qu'ils en tirent, il n'est pas sûr qu'elles reposent sur une base incontestable.

E. P.

106

DELACROIX (Mgr. S.), éd.

Histoire universelle des missions catholiques. I. — *Les missions des origines au XVI^e siècle.* II. — *Les missions modernes (XVII^e et XVIII^e siècles).* Paris, Grund ; Monaco, Ed. de l'Acanthe, 2 vol., 1956 et 1957, 365 et 421 p.

On saluera comme une réussite les deux premiers volumes, luxueusement présentés (avec cartes, photographies, dessins et reproductions en couleur), de cette entreprise qui doit en comprendre quatre. Les chapitres, dont la rédaction a été confiée aux meilleurs spécialistes catholiques, sont munis d'une bibliographie critique rassemblée à la fin de chaque tome. Sera-t-il permis de souhaiter qu'au terme de cet ouvrage purement historique, un chapitre rassemble les conclusions et les problèmes sociologiques qui se dégagent d'une aussi vaste expérience ? Jamais, nous semble-t-il, pareil effort n'a encore été tenté en ce domaine, alors qu'il constitue l'heureuse innovation de la récente *Histoire des Religions* de M. Brillant et R. Aigrain (*Arch.*, III, n° 128).

E. P.

107

DEZZA (Paulus).

Catalogus catholicorum Institutorum de Studiis superioribus. Rome, Catholicarum Universitatum Fœderatio, 1957, 202 p.

Présentation de 293 établissements répartis dans 45 pays (principalement U.S.A., Inde, Brésil, Italie) : adresse, date de fondation, direction, nature des études, diplômes délivrés, importance de la Bibliothèque, publications, nombre de professeurs et d'élèves, conditions de scolarité.

E. P.

108

DILLINSTONE (F.W.).

Christianity and Communication. (Christianisme et communication). Londres, Collins, 1956, 162 p.

Deux réflexions sont à la base de ce petit ouvrage. L'une concerne en général le contraste entre le perfectionnement des techniques de communication et les difficultés pour communiquer effectivement (i. e. se faire comprendre) entre milieux différents. L'autre est une reprise de la problématique de Bultmann, mettant en évidence la difficulté majeure d'adaptation du christianisme dont le message emprunte une forme mythique dans un monde dont les cadres de pensée sont principalement techniques. L'auteur vise à répondre pratiquement à ces questions. Pour cela, il puise ses exemples dans l'histoire de la communication du Message. Les difficultés successives d'adaptation du Nouveau Testament, au cadre hébreu et au cadre romain ; en revanche, les harmonies préétablies de l'Évangile du Logos et de la culture grecque, de l'Ancien Testament et des peuples lancés dans l'aventure de l'autonomie sont analysées brièvement, mais nettement. L'actuel blocage du christianisme et de la culture occidentale donne lieu aussi à un assez long développement.

Mais l'analyse reste un peu élémentaire, l'auteur ayant voulu sans doute pour faire corps avec un mode d'expression purement positif restreindre au Mot et à l'Image les deux termes fondamentaux de la communication. D'où certaines ambiguïtés : le mot devient forcément et subrepticement le concept et l'image, la vision du monde. D'où aussi, naturellement, des limitations dans les possibilités d'une recherche compréhensive. Ces limitations se retrouveront, évidemment dans la recherche des solutions. La solution Bultmannienne écartée, c'est à une adaptation psychologique et technique d'un Message conçu en termes très classiques qu'en vient l'auteur. Quant aux difficultés interculturelles, elles ne suggèrent pas à l'auteur de solution au-delà de celle d'une mission intelligente, position bien en retrait sur celle du P. Löffeld (*Arch.*, IV, n° 118).

F. A. I.

109-110

ELIADE (Mircea).

Mythes, Rêves et Mystères. Paris, N.R.F., 1957, 312 p. **Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.** (Le sacré et le profane. De l'essence du religieux). Hamburg, Rowohet, 1957, 160 p.

On retrouvera dans ces deux ouvrages le plaidoyer de M. Eliade pour la spécificité du « religieux » et sa réticence, voire sa combativité contre tout ce qui — démarche historique ou procédure épistémologique —

182

prétend l'évacuer ou le réduire. Démarche historique : l'évolution de l'humanité va-t-elle dans le sens d'une non-religion qui serait le signe des temps modernes ? Voire : « On pourrait écrire tout un livre sur les Mythes de l'homme moderne » (*Heilige*, p. 121). Il s'agirait ici de bien des choses : techniques modernes comme le cinéma en tant que « fabrique de rêves » ; la lecture elle-même avec sa « fonction mythologique » de « faire sauter hors du temps... » (p. 121), avec cet « intérêt passionné presque monstrueux de l'homme moderne pour l'Histoire » (*Mythes*, p. 63) ; micro-religions « pseudo-occultes », « néo-spiritualistes » ou « quasi hermétiques » qui « appartiennent encore à la sphère de la religiosité » ; mouvements socio-politiques, à tendance eschatologique ; idéologies de la recherche d'un amoralisme qui impliqueraient « retour au Paradis »... (*Heilige*, p. 123). Pour autant et dans toutes ces directions, il y a religion là même où on prétend qu'elle n'est pas ou n'est plus.

Et réciproquement — s'agissant de la procédure épistémologique — il n'y a pas religion là où on prétend qu'elle est, ou plus exactement il n'y a plus religion, elle « échappe » aux limites où une certaine procédure exclusivement réductive prétendrait l'enfermer. « Au fond, cette explication par réduction équivaldrait à expliquer *Madame Bovary* par un adultère. Or *Madame Bovary* existe uniquement sur son plan de référence, qui est celui d'une création littéraire, d'une œuvre de l'esprit. Que *Madame Bovary* n'ait pu être écrite que dans une société bourgeoise de l'Occident du XIX^e siècle où l'adultère constituait un problème sui generis, c'est tout à fait un autre problème, qui intéresse la sociologie littéraire, non l'esthétique du roman » (*Mythes*, p. 9).

La comparaison permet à M. E. de préciser l'approche à laquelle il entend se limiter : « La méthode la plus sûre, en histoire des religions comme partout ailleurs, reste toujours d'étudier un phénomène dans son propre plan de référence... ». C'est dire qu'il n'entend pas davantage réduire au « dynamisme de l'inconscient » les structures de l'univers religieux... « On ne doit pas confondre l'homologation avec la réduction » (*Mythes*, p. 8). « On a conclu peut-être un peu vite que les créations de l'inconscient sont la matière première de la religion et de tout ce qu'elle comporte : symboles, mythes, rêves etc... Nous avons dit, en prenant l'exemple de *Madame Bovary*, pourquoi l'explication d'une réalité par la matière première qu'elle implique et présuppose ne doit pas nous retenir. L'homologation entre

les personnages et les événements d'un mythe et d'un rêve n'implique pas leur identité première. On ne répètera jamais assez ce truisme car la tentation est toujours là d'expliquer les univers spirituels par une réduction à une origine pré-spirituelle » (p. 12).

Pour autant la spécificité du « fait religieux » est recherchée au terme d'une explication qui serait une théologie, si cette théologie n'était elle-même archétypique et irriguée par un double courant dérivé d'une part d'une psychologie des profondeurs, d'autre part d'une encyclopédique étude des religions comparées. M. E. se méfie de la « mauvaise sociologie » comme d'une « mésaventure » funeste à l'« historien des religions » qu'il entend demeurer, sans se refuser pour autant à « intégrer les résultats de cette démarche dans une perspective plus large (Id., p. 7-8) ». Le « mauvais » qu'il suspecte dans la sociologie est sans doute un éventuel impérialisme dans la « réduction » pure et simple du fait religieux à ses conditions sociales... A quoi la sociologie répondra sans doute qu'elle a appris maintenant à distinguer une causalité linéaire et une corrélation. Et que, au surplus, une place reste libre pour comprendre ou expliquer l'*hic* et *nunc* de tel ou tel « mythe » — celui par exemple du Bon Sauvage, auquel est consacré ici un chapitre excitant — autrement que par un autre Mythe, celui-ci fût-il celui de la « répétition » ou de « l'éternel retour », et ce retour fût-il celui de l'*in illo tempore* de « l'acte primordial ». Et là aussi naturellement « quitte à intégrer ensuite les résultats de cette démarche dans une perspective plus large ». En tout état de cause si la sociologie dite « religieuse » devait se dégager d'une part des philosophies de l'histoire, d'autre part des simples sociographies, elle a beaucoup à débattre avec cette psychogénèse des religions de l'histoire, qu'entend élaborer le successeur de Joachim Wach à Chicago.

H. D.

111

FAUVET (Jacques).

La France déchirée. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1957, 155 p., cartes (Les Idées et la vie).

Chroniqueur politique d'un talent reconnu, l'auteur fait également ici œuvre de moraliste. Son analyse des contradictions de la vie politique française se réfère mainte fois explicitement aux oppositions religieuses, voire aux courants qui divisent le catholicisme français.

J. M.

Au coeur religieux du XVI^e siècle. Paris, Sevpén, 1957, 360 p. (Bibliothèque Générale de l'Ecole pratique des Hautes Etudes : 6^e Section).

Ce livre, à l'exception d'une conférence inédite, est un recueil d'articles publiés dans différentes revues entre 1920 et 1953, et rassemblés par Lucien Febvre, peu de temps avant sa mort, pour faire suite à ses *Combats pour l'histoire*. Il débute par le grand article de 1929, « Une question mal posée : Les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme ». Une série d'études érasmiennes présente en particulier Erasme vu par des hommes aussi différents que Huizinga, Renaudet et Bataillon. Puis une galerie de portraits : Briçonnet, Dolet, Calvin, Bullinger, replacés dans le climat social et spirituel de l'époque. Enfin l'ouvrage s'achève aux approches des temps nouveaux, aux origines de l'esprit moderne et de la révolution mentale qui se prépare.

On ne peut que remercier les éditeurs, et en particulier M. Fernand Braudel, qui nous permettent d'avoir fort commodément sous la main des textes auxquels on continuera longtemps de se reporter. Comment, en effet, ne pas reconnaître une valeur durable à l'appel de Lucien Febvre pour une collaboration plus étroite entre chercheurs diversement spécialisés mais affrontés à des questions communes ? Et comment ne pas retenir la leçon de son expérience : « Ce qui est le plus difficile à comprendre et à expliquer, ce ne sont pas tant les problèmes d'idées que les questions d'attitudes personnelles. Pas tant les pensées que les hommes. Leur structure. Leur pâte humaine ».

E. P.

When prophecy Fails. An account of a modern group that predicted the destruction of the World. (Quand la prophétie rate. Examen d'un groupe moderne qui avait prédit la destruction du monde). Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, 258 p.

Voici donc une observation extensive de quelque chose d'apparenté à ce que R. Bastide nomme ci-dessus un « Messianisme raté ». Ici millénarisme ou du moins apocalyptique analysée sur le terrain d'un groupe contemporain qui a attendu, escompté, computed la catastrophe universelle rénovatrice. Est-ce vraiment un « ratage » ? ou alors n'y a-t-il pas

là une logique d'acculturation, dont on commencerait à peine l'étude directe. Les auteurs en tout cas se posaient déjà, pour elle-même, la question de ce qu'ils nomment les prophéties non accomplies et les messies déçus (« *unfulfilled prophecies and disappointed Messiahs* ») à partir de cas historiques (Sabbatai Zevi, W. Miller, etc.). « Le lecteur peut imaginer l'enthousiasme qui s'empara de nous lorsque l'occasion nous fut donnée de réunir des données d'observation directe sur un groupe qui émergeait avec la croyance qu'une catastrophe prédite allait survenir à courte échéance. Des observations directes effectuées, avant, pendant et après l'infirmité (*disconfirmation*) de cette croyance réaliseraient, au moins dans un cas, une documentation complète avec des données vraiment valables pour notre hypothèse de travail » (p. 30). Dans le cas du groupe étudié l'infirmité de la prophétie enclenche le déclin. L'étude conclut que, moyennant une réaction autre, la même infirmité aurait aussi bien pu déclencher un essor (233).

Un intéressant appendice décrit les aléas de l'approche dite « d'observation participante ».

H. D.

Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. (Sociologie des groupes paroissiaux. Recherches sur la structure et la dynamique des groupes d'une paroisse allemande). Münster (Westphalie), Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1958, 178 p. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität).

Le récent ouvrage de l'abbé François Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, présentait l'effort d'un sociologue belge pour étudier les réalités américaines en utilisant surtout les méthodes en honneur en Europe occidentale. Ici, inversement, c'est un jésuite américain, déjà connu pour ses travaux sur la paroisse aux Etats-Unis, qui est venu étudier sur place une paroisse allemande. Ce genre d'échange nous semble très utile, encore que nous restions, dans le cas présent, à l'intérieur du clergé catholique.

Ayant anonymisé le cadre géographique de sa monographie, l'auteur peut aller très loin dans la description concrète des 12 groupes retenus pour l'enquête. Il peut également analyser avec précision les rôles sociaux assumés par les laïcs et par les prêtres, les

fonctions remplies par les groupes, la coordination de ceux-ci au plan paroissial ou supraparoissial, et ainsi de suite.

Nous avons affaire à un type de recherches très peu mis en œuvre en France et qui nous semble devoir être fécond. Certes, dans les programmes, et notamment en maint article de G. Le Bras, on trouverait le projet de telles investigations. Mais le fait est que l'attention s'est portée massivement sur d'autres secteurs plus périphériques : on n'a guère étudié le clergé ni le noyau des « militants ». En dehors de l'assemblée dominicale des messalisants, les groupes paroissiaux n'ont pas été analysés de près ; leur organisation, leur composition, leur évolution, leurs rapports seraient pourtant bien révélateurs de la vie paroissiale.

Mais dans quelle mesure de telles recherches seraient-elles psychologiquement possibles pour l'instant en collaboration avec le clergé des paroisses françaises ? La question est maintenant posée.

J. M.

115 FLAMENT (Pierre).

La vie dans un camp d'officiers français en Poméranie. Oflag II D - II B (1940-1945). Paris, Amicale de l'Oflag II D - II B (66, rue Chaussée-d'Antin), 1957, 838 p. (Publié avec le concours du C.N.R.S.).

La captivité qui suivit les événements de 1940 a donné naissance à une masse considérable de documents, à un assez grand nombre de témoignages, et à de rares ouvrages plus élaborés. Les deux thèses de l'abbé Flament, fondées ici en un seul volume, reposent sur un patient et large travail de documentation, non seulement poursuivi sans relâche depuis son retour en France mais méthodiquement commencé derrière les barbelés. Vie matérielle, intellectuelle et artistique, politique, économique et sociale, religieuse : rien d'analogue n'avait été tenté jusqu'ici et ne le sera peut-être d'ici longtemps.

Le chapitre sur la vie religieuse occupe à lui seul près de deux cents pages. Il décrit minutieusement le cadre et le clergé de la « paroisse », sa vie, ses organisations, ses relations avec l'ensemble du camp. Puis il s'efforce de mesurer pratique et vitalité religieuses.

Petit monde fermé, sans lien avec les milieux réels, avec un clergé d'une exceptionnelle densité, les problèmes religieux y prirent un relief nouveau, sans pourtant que disparaisse tout conformisme social : « La ligne de partage séculaire chez les Français entre l'Ecole et l'Eglise recommença de passer dans le

camp » (p. 672). La pratique dominicale s'établit de 50 à 60% chez les officiers, mais tombe à 15% pour les hommes de troupe. Le bilan demeure positif : « Vie intense et trop intéressée en 1940. En 1941, fléchissement de la pratique religieuse. A partir de fin 1942, reprise régulière et progression constante... Lorsque le camp éclate, le 29 janvier 1945, c'est une paroisse bien vivante qui disparaît ». Cependant vie religieuse délicate de réadaptation dans une vie normale : qu'en est-il devenu quelques années plus tard ? L'enquête poursuivie montre que le taux des fervents, passé de 2% à 15% du début à la fin de la captivité est demeuré stable, tandis que celui des pratiquants réguliers, passé de 18% à 35%, retombait à 20%. Le groupe des incroyants n'a cessé de se montrer à peu près imperméable, alors que celui des indifférents tombait de 40% à 7% de façon stable. En fin de compte, le taux de pratique, qui s'était élevé de 40% à 75%, a su se maintenir dans l'ensemble, mais un déplacement interne s'est opéré : 15% des « réguliers » se contentent aujourd'hui d'être des « saisonniers ».

Nous avons là, très précise, la description de la vie d'un *oflag* : pareille description nous sera-t-elle jamais donnée de la vie d'un *stalag* ?

E. P.

116 GABEL (Emile).

La presse catholique, pour quoi faire ? Paris, Alsatia, 1957, 47 p.

Cette brochure reproduit une conférence prononcée à Vienne le 1^{er} octobre 1957 au V^e Congrès mondial de la presse catholique. Par son souci de confronter les missions assignées à celle-ci avec les fonctions qui découlent de sa nature, l'auteur amorce une prise en considération de la réalité sociale dans un domaine peu exploré jusqu'ici sous cet angle. Il s'agit de la presse au sens étroit du quotidien ou de l'hebdomadaire lié à l'événement. Le P. Gabel pense que la presse catholique doit définir ses tâches à partir de là, en acceptant d'avoir pour matière l'actualité et pour public l'opinion, ce qui n'exclut pas le souci de la « doctrine ».

J. M.

117 GOETHE (R.), GIEBNER (M.), KLUNDER (G.), SCHLIER (H.).

Quatre conversions. Mulhouse, Salvator, 1957, 204 p. (Trad. de R. Virrion).

Quatre itinéraires spirituels de pasteurs luthériens se tournant progressivement vers

le catholicisme. A travers des cheminements divers : Haute Eglise, Eglise confessante, mouvement de Réveil, les étapes sont diverses, mais le trajet vectoriel reste le même : passage d'une vie religieuse à base d'expérience et de réflexion individuelles à l'intégration dans une Eglise considérée en tant que telle comme seule dépositaire de la révélation et de l'efficacité sacramentelle.

F. A. I.

118 GOITEIN (Salomon D.).

Juifs et Arabes. Paris, Ed. de Minuit, 1957, 270 p.

Traduction de l'ouvrage dont il a été précédemment rendu compte (*Arch.*, I, n° 183).

119 GRIAULE (Marcel).

La méthode de l'ethnographie. Paris, P.U.F., 1957, 108 p.

Ce qui rend souvent difficile la rencontre de l'ethnographie, pourtant si riche en faits religieux, et de la sociologie des religions, ce n'est pas tant qu'elle s'attache au fait singulier, alors que la sociologie serait nécessairement générale ou comparative, que la propension de beaucoup d'ethnographes pour le fait isolé de son contexte. Dans ce petit ouvrage qui est la reproduction de son cours de Sorbonne, le regretté Marcel Griaule montre que l'on peut à la fois vouloir utiliser toutes les techniques d'enregistrement et de détermination d'une part et de l'autre parvenir à une vue synthétique de la société étudiée. « S'il s'agit de décrire une organisation religieuse, on constatera que plusieurs sortes de documents s'assemblent spontanément en groupes distincts : les agents, les rites, les représentations, le matériel. L'articulation de ces groupes larges sera relativement facile. On découvrira qu'à l'intelligence des rites est nécessaire la connaissance du matériel et des agents et que les mouvements et les statuts du personnel et des choses ne sont intelligibles que si sont connues les représentations » (p. 102). Cela suppose la convergence des compétences, donc un travail d'équipe. L'ethnographie ainsi conçue est une science totale, à partir d'un « conglomérat de disciplines » (p. 8).

F. A. I.

120 GUIART (Jean).

Grands et petits hommes de la Montagne. *Espiritu Sancto*, Nouvelles Hébrides. Paris, Office de la recherche scientifique et technique d'outre mer, 1956, 218 p. (ronéotypé); Paris, Plon, 1958, 236 p.

Journal ethnologique particulièrement attentif aux rapports entre la sociologie traditionnelle et le message apporté par les missions chrétiennes.

Plusieurs faits de prophétisme et de millénarisme sont relevés et analysés. Affaire Rongofuro, prophétie selon laquelle les morts (indigènes) allaient revenir à la vie, empêchés seulement par la présence physique de Clapcott (un colon qui sera effectivement supprimé). Affaire Avu-Avu, prophète demandant de purifier son pays de tout ce qui venait du passé. Affaire Atoni autour de laquelle se brode l'attente d'un cargo à venir qui serait américain, etc..., etc... « On doit s'étonner de voir décade après décade des presbytériens faire état dans leurs accusations de la croyance au bateau des morts. Croyance que nient chaque fois les broussards ». L'auteur propose une explication de cette persistance et de cette contradiction « en donnant d'ailleurs raison aux deux parties ». Une partie importante de l'ouvrage est consacrée au nudisme sacré (*naked cult*) où le mythe adamite (retourner à la pureté primitive d'Adam et Eve) se conjugue avec une grève radicale de la situation coloniale (obligation d'abandonner tous vêtements traditionnels ou d'origine européenne), voire de toute situation conflictuelle susceptible d'être suscitée par une appropriation quelconque des biens (en particulier possession des animaux domestiques) (la disparition de ces bêtes devant correspondre à la disparition de toutes les querelles provoquées par leur existence) et même à la limite par une appropriation quelconque des personnes (statut public donné à des relations sexuelles libres). Là aussi des études comparatives avec des micro-effervescences tant du christianisme primitif que du Moyen Age, de la Révolution anglaise, ou du socialisme utopique ne révéleraient-elles pas, en dehors de toute continuité historique, quelque chose comme un comportement typique ?

H. D.

121

GUIART (Jean).

Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles Hébrides. Paris, Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, 1956, 426 p., planches.

La première partie de cet imposant ouvrage (Sociologie traditionnelle, p. 7-116) présente déjà de multiples contributions offertes à la sociologie des religions : sociologie des danses cérémonielles, rites agraires, magies de guerre et magies maléfiques, etc... La seconde partie — qui donne son titre à l'ouvrage — peut cependant retenir ici plus

particulièrement l'attention. Elle est centrée en effet sur le mouvement et le mythe de John Frum, résumés par ailleurs par P. Worsley (cf. *infr.*, n° 173) dans une étude récapitulative des cultes du cargo.

Parmi les thèmes qui s'offrent à la réflexion dans l'étude des messianismes-millénarismes, un des principaux est sans doute celui du Personnage central, de sa Présence et de son Absence. Bien des combinaisons s'offrent : il va venir mais il n'est pas encore là ; il n'est pas là mais un précurseur est arrivé ; il est venu mais on ne l'a pas reconnu ; il est là mais on ne sait pas qui il est, et dans certains cas il ne le sait pas lui-même..., etc... Ce clair-obscur ou ce mystère du personnage est sans doute le trait le plus frappant dans le mouvement John Frum. Se donnant pour un avatar du dieu Karaperamun, John Frum est-il une présence ou une absence ? Il est apparu, comme une « figure blanche » par une « nuit noire » à un indigène nommé Kaioo ; il a fait demander à deux notables de lui faire construire une case : « On ne pouvait le rencontrer que la nuit et lui parler que de l'extérieur de la maison » ; il y parle un langage parfois incompréhensible qui nécessite une interprétation et qu'en tous cas seuls les auditeurs du premier rang pouvaient entendre ; il ne propage son message que par des messagers intermédiaires..., etc... Quoi qu'il en soit de ce John Frum « faux ou vrai » (p. 156), le mouvement issu de cette intervention n'en fut pas moins réel, rééditant dans ses grandes lignes le schéma des autres cultes du cargo : retour au culte des ancêtres, attente de la parousie en 1941-1942, abandon des missions. On retiendra les conclusions de l'auteur : « La raison profonde de l'abandon du cadre chrétien nous paraît la reconnaissance de son inutilité, sinon de son rôle devenu inhibiteur par rapport à tout progrès ; la seule fonction du missionnaire n'apparaissant plus que de fournir des sujets dociles à l'administration... Ce que le christianisme n'a pas su donner, un développement continu du bien-être matériel on l'a demandé en une seule fois, à son vieil ennemi Karaperamun, nouvellement baptisé John Frum » (p. 227)... « En l'absence pratiquée de véritables moyens, de la formation d'hommes nouveaux, d'écoles valables, et d'une démocratie ecclésiastique agissante, il n'est pas étonnant que les cadres logiques traditionnels aient subsisté dans les esprits restés aussi susceptibles à l'appel d'un mythe nouveau remplaçant celui d'un Christ dont ils n'espéraient plus rien... » (p. 233).

H. D.

122

HANS (J.)

Dynamik und Dogma im Islam. (Temporel und spirituel dans l'Islam). Leyde, E.J. Brill, 1957, 74 p.

L'auteur, qui a déjà abordé dans deux précédents ouvrages les problèmes économiques de l'Islam (*Aus der Finanzwelt des Islams*, 1938 ; *Homo oeconomicus islamicus*, 1952), étudie ici rapidement, mais avec beaucoup de clarté, les problèmes politiques et sociaux qui se posent à l'heure actuelle au monde musulman appelé à définir, s'il veut s'adapter au monde moderne, les rapports du temporel et du spirituel. Après une analyse serrée du système juridique islamique qui a réglé, seul, pendant des siècles, la vie individuelle et sociale de la communauté musulmane, l'auteur retrace l'histoire des premiers contacts avec le monde occidental au 19^e siècle, point de départ de la « renaissance » qui, depuis lors, se manifeste dans l'Islam sur les plans religieux et temporel. La citation de quelques articles tirés de la Constitution du Pakistan et de celle de l'Egypte nous introduit au cœur du problème. Celui-ci, général pour l'ensemble du monde musulman, revêt cependant des aspects particuliers dans les différents pays. Diverses aussi sont les solutions qu'il a reçues dans certains d'entre eux (Turquie, Pakistan, Indonésie) ou les tendances qui s'affirment ailleurs (Maghreb).

Dans la dernière partie de l'ouvrage sont mises en évidence les nouvelles forces sociales qui, à l'intérieur, luttent à l'avant-garde pour redonner à l'Islam son dynamisme : développement de la classe intellectuelle, actions du prolétariat industriel et rural, revendication de la femme musulmane, abolition de l'esclavage, et les difficultés que, sur le plan extérieur, les principes de la doctrine islamique soulèvent dans les rapports du monde musulman avec le reste du monde.

M. L. L.

123

Itinéraire de Henri Perrin, prêtre-ouvrier (1914-1954). Paris, Ed. du Seuil, 1958, 382 p.

Un accident a brusquement emporté Henri Perrin, qui s'était fait connaître par son *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, le meilleur des ouvrages publiés à l'époque sur ce sujet. Ses amis ont recueilli un ensemble de documents qui retracent son évolution religieuse dans les conditions de vie particulières qui furent siennes. D'un point de vue sociologique, ce sont de simples matériaux,

mais de bonne qualité, présentés avec autant d'honnêteté que de sobriété.

E. P.

124 IIVISON (S.) et ROSSER (F.).

The Baptists in Upper and Lower Canada before 1820. (Les Baptistes dans le Haut et le Bas Canada avant 1820). Toronto, University of Toronto Press, 1956, 196 p.

Monographie méticuleusement rédigée et qui constitue en effet comme le suggère l'éditeur « une véritable encyclopédie de l'histoire baptiste primitive » dans ce pays. Elle présente peut-être le défaut de la monographie dans la mesure même où le sérieux de la compilation manque du ressort d'une hypothèse de travail ne serait-ce que pour la corrélation du Baptisme canadien avec la signification du Baptisme dans l'histoire de la différenciation des christianismes.

H. D.

125 JOIGNON (Camilles-Paul).

En plein cœur du Barrois. Le comté et la ville de Ligny-en-Barrois. Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul, 1951, 2 vol., X-671, XVI-754 p.

En dépit de la tendance fâcheusement apologétique de certaines pages, cet ouvrage présente un grand intérêt pour l'historien comme pour le sociologue. L'auteur, qui a utilisé les études partielles de ses prédécesseurs et les archives publiques et privées, a en effet réuni dans ces pages une quantité très importante de documents originaux. Les institutions civiles et religieuses du Barrois moyennâgeux et moderne y sont décrites avec un grand luxe de détails. Les sociologues du catholicisme apprécieront les chapitres concernant la Collégiale et son chapitre ; le clergé paroissial, les dévotions du lieu, les confréries, les établissements charitables, etc... On peut cependant regretter le caractère trop uniquement descriptif de l'ensemble, la rapidité assez superficielle des pages consacrées au protestantisme, et l'absence de toute mention, en un ouvrage aussi volumineux et détaillé, des Anabaptistes-Mennonites installés dans cette région depuis la début du 19^e siècle.

J. S.

126 KERENYI (Charles).

La religion antique. Ses lignes fondamentales. Genève, Georg, 1957, 247 p. (Traduit de l'allemand par Y. Le Lay).

Ch. Kerényi a écrit plusieurs ouvrages en

collaboration avec C.G. Jung. Dans ce livre, consacré au style des religions grecque et romaine, son orientation apparaît plus proche de G. van der Leeuw et surtout de W.F. Otto. Selon l'auteur, la religion grecque peut être définie une religion de la vision. L'existence, humaine et divine, s'inscrit dans le cadre d'une double expérience complémentaire : voir et être vu. Les dieux sont spectateurs. Placé sous leur regard, l'homme cherche lui-même à prendre une attitude spectaculaire ; son idéal religieux, avant d'être philosophique, est de savoir contempler. Le nom même de la fête, *theoria*, souligne sa valeur de spectacle : elle apporte la vision solennelle du divin. La religiosité romaine est différente : non plus révélation des figures divines, mais écoute inquiète et tendue, obéissance scrupuleuse à tous les signes par l'intermédiaire desquels les dieux nous font connaître leurs volontés.

L'auteur complète ce tableau contrasté de la *theoria* grecque et de la *religio* romaine par deux chapitres où il traite des rapports entre hommes et dieux, chez Homère et Hésiode d'une part, dans le rituel du *Flamen Dialis* de l'autre. Il indique que le sacrifice grec doit être interprété essentiellement comme une présentification du divin, comme une sorte d'épiphanie.

Le livre est souvent suggestif ; on en retiendra en particulier certaines indications concernant le « rire des dieux » chez les Grecs. Mais dans l'ensemble, l'étude de Ch. Kerényi reste un peu générale et superficielle. Même dans la perspective phénoménologique qui est celle de l'auteur, elle aurait gagné à s'appuyer sur des analyses plus précises et plus concrètes.

J. P. V.

127 KLAINE (Roger).

Planning paroissial et pastoral. Lyon, Institut de Sociologie, 1957, 20 p., polytypé, 8 tableaux h.-t. (Préface de J. Labbens).

Cette courte étude se présente comme un essai de sociologie appliquée. Sans en méconnaître l'utilité et sans contester les conclusions pratiques auxquelles elle aboutit, nous ne pouvons manquer de constater que la recherche de l'homogénéité sociale est exposée ici très rapidement et sans que le lecteur soit à même de juger clairement les critères utilisés. Le sensoriel et l'intuitif semblent servir ici de méthode, au reste sans doute suffisante pour amener l'auteur lui-même à ses conclusions. Néanmoins, la valeur démonstrative en souffre peut-être.

F. A. I.

128

KOKEL (R.).

Vincent de Paul Bailly, un pionnier de la presse catholique. Paris, Bonne Presse, 1957, 235 p.

Ecrit par un assomptionniste pour glorifier le fondateur de *La Croix*, cet ouvrage relève de l'hagiographie. Nous le signalons cependant en raison de l'intérêt que présente pour la sociologie l'histoire de la presse catholique, qui tient ici une place de choix.

J. M.

129

LAMBERT (J.N.).

Aspects de la civilisation à l'âge du patriarcat. Etude d'histoire juridique et religieuse comparée. Alger, Imprimerie Chanzy, 1958, 170 p. (Ouvr. publié avec le concours du C.N.R.S.).

Chacun des trois chapitres composant l'ouvrage constitue en fait une étude séparée qui relie seulement le terrain commun et la préoccupation commune de la génération. De ces trois études, nous ne retenons que celle qui concerne directement la sociologie religieuse : « Traces de théogamie et monothéisme de source totémique ». Partant des mœurs et représentations berbères, l'auteur tente une sorte de dialectique du monothéisme en général, en relation avec la puissance génératrice. Le rapprochement entre les faits grecs et préislamiques le conduit à retrouver dans le principe générateur la source à la fois de l'unité et de la pluralité organique de la divinité. En particulier, les cultes féminins comportant presque toujours la trace de l'union avec le principe mâle et les cultes de dieux-pères, se subdivisent en trinités ou même en septennités. Si l'on néglige la présentation qui ensevelit sous la multitude des faits les idées essentielles, sans que l'on puisse à proprement parler trouver de conclusion, la méthode appelle discussion. Rien ne caractérise mieux cette méthode, sans doute, que ce reproche fait à M. Massignon à propos de la légende islamo-chrétienne des sept dormants (« Les sept dormants d'Ephèse », *Revue des Études islamiques*, 1954, p. 59-112) : « Ce n'est pas sur le qualificatif de dormants, mais sur le chiffre sept que l'accent devait être mis... les Sept Dormants ne sont, en réalité que l'une des « preuves par sept »... de l'Unité et de l'Eternité de Dieu conçu comme la *génération dans le temps* » (p. 159-160). En somme, là où l'histoire cherche une totalité concrète caractéristique d'un moment ou d'une civilisation, l'auteur, comparatiste extrémiste ne retient que l'abstraction structurale ou, ail-

leurs, le symbolisme dans la ligne freudienne. Abstraction faite du sectarisme qui l'accompagne, cette voie présente un intérêt certain : elle rejoint celle d'un Lévy-Strauss à la recherche d'un langage structural de l'ethnographie. La difficulté en ce domaine, est de ne pas tomber sous le coup des reproches adressées naguère par Durkheim à Frazer. Car si Frazer, par certains côtés, a raison contre Durkheim de ne pas se cantonner dans les rapprochements de faits situés strictement sur le même niveau sociologique, encore convient-il de contrôler étroitement les significations que l'on rapproche qui doivent présenter une homologie sociale minima, ce dont nous ne sommes ici pas du tout assurés.

F. A. I.

LAPRAZ (Yves), BURDET (R.),
BIROU (Alain).

130

Connaître une population rurale. Caluire (Rhône), *Economie et Humanisme*, 1957, 91 p. (Supplément à *Economie et Humanisme*, 2^e semestre 1957).

Ce guide d'enquête paraît fort bien adapté au but proposé : « être un instrument simple et pratique de travail pour tous les jeunes qui débutent dans l'enquête ». Forts d'une solide expérience personnelle, les auteurs ont su nous livrer à la fois des recettes, des réflexions méthodologiques et une inspiration précieuse. L'appareil technique évite les complexités spectaculaires et l'apriorisme éthique qui découragent parfois certains utilisateurs des instruments mis au point par « *Economie et Humanisme* ». Certes, il s'agit ici surtout d'une sociographie de la base morphologique d'une région rurale ; mais ce domaine a déjà ses difficultés propres et les auteurs n'oublient pas de montrer que l'enquête doit dépasser ce niveau à la fois dans son objet et dans l'effort pour expliquer celui-ci.

J. M.

131

LEBRET (L.J.).

La France en transition. Etapes d'une recherche. Paris, les Editions Ouvrières — *Economie et Humanisme*, 1957, 168 p., 5 dépliant. (Collection de Sociologie religieuse, n° 3).

Si la plupart des enquêtes sur le catholicisme français se bornent à faire un bilan, souvent différentiel, de déchristianisation, la présente étude se fait remarquer par une problématique plus optimiste grâce à un certain recul par rapport aux phénomènes étudiés. « Regardée dans son ensemble, la France apparaît en remarquable renaissance » (p. 158). Ce juge-

ment à la suite d'une étude où de nombreux cas de détérioration de la vie religieuse ont été analysés peut paraître paradoxal si on ne voit que l'auteur envisage l'époque actuelle comme « le passage d'une phase de catholicisme collectif fortement enraciné sociologiquement à une phase de catholicisme personnel capable de résister à l'extrême mobilité des conditions modernes de vie » (p. 153). Mais ce passage se révèle difficile, lent, entraîne des défections et, entre l'ancien et le nouveau mode d'enracinement, une phase creuse que l'on est tenté de considérer comme une dégénérescence. Les régions où les paroisses étudiées présentent toutes le caractère d'être en évolution sensible : paroisses atteintes par l'industrialisation ou le tourisme, paroisses industrielles dans une région agricole, régions côtières possédant leurs propres normes d'évolution, etc.

Si l'on prend ces dernières, que l'auteur a connues de fort près, il faut détruire le mythe du niveau de leur vie religieuse avant la guerre. La diversité ici domine, mais aussi, dans l'ensemble la faiblesse religieuse et le découragement que viennent actuellement combattre des groupes de catholiques actifs comme ceux de la J.M.C. Une partie importante de l'ouvrage est consacrée à la Bretagne et aux Bretons : opposition des paroisses côtières et de l'intérieur ; reflet des luttes politiques du siècle dernier ; déracinement et complexe d'infériorité des Bretons dans la grande ville, mais aussi perte de vie religieuse des Bretons navigants.

Si la région alpine semble atteinte par une « vague matérialisante » provenant de l'industrialisation et du tourisme, ces transformations sont parfois l'occasion d'un renouveau et on peut citer telle paroisse qui semble avoir pris le tournant sans passer par la phase creuse dont il a été question. Quant à la région industrielle qui relie Lyon à Saint-Etienne, elle permet d'observer les évolutions industrielles de paysans venant des zones de chrétienté toutes proches et plongées sans transition dans le bain ouvrier. Ce qui caractérise subjectivement les sujets observés, c'est une impression de libération et de passage à l'état adulte, mais faute de formation intellectuelle et aussi à cause de la pression des moyens matériels, ce début de libération n'aboutit pas. De la diversité ainsi présentée, l'auteur tire la conclusion de la nécessité d'une diversité des « dispositifs apostoliques ».

Le livre ne nous retiendra pas seulement pour la variété du tableau qu'il nous offre, mais aussi parce qu'il se présente comme un itinéraire sociologique, où l'auteur revient sur les méthodes qu'il a employées. Parti d'une

observation effectuée au sein d'une action militante, le P. Lebreton insiste d'abord sur la nécessité d'élargir la perspective sociologique la plus courante en tenant compte à la fois des conjonctures globales et des influences individuelles, souvent décisives. Mais la recherche d'une méthode d'enquête s'est assez rapidement posée à lui, ainsi qu'au groupe d'Economie et Humanisme dans son ensemble, et ceci dans la double perspective d'une finalité apostolique et d'une interdépendance de l'économique au sens large et du religieux. D'où plaider pour une sociologie étroitement liée à l'action, contre les prétentions du sociologue par trop facilement insensible aux problèmes qui se posent réellement. Enfin, passant en revue les *Outils de Sociologie Religieuse* publiés par la S.A.G.M.A., il reconnaît l'insuffisance de certains d'entre eux et la trop grande complexité de certains autres, tout en justifiant leur principe fondamental.

Nous saisissons l'occasion qui nous est donnée par cette auto-critique pour présenter nous-mêmes quelques observations. Remarquons d'abord que la méthode en question suppose à la base l'observation et constitue un mode d'analyse et de regroupement purement conceptuels. Ce disant, nous ne faisons pas une critique, trop d'enquêtes se fiant à la valeur magique de l'interview sans élaboration conceptuelle préalable. Ce qui gêne, c'est la structure elle-même de la conceptualisation. Nous avons mis en relief le fait que l'auteur ne donne pas, dans ce livre, un caractère purement négatif aux apparentes involutions religieuses. Il fait ressortir la libération partielle que représente souvent le déracinement social. Bref, il fait pénétrer l'ambivalence dans sa synthèse personnelle. Mais faut-il que cette ambivalence se recompose avec des éléments dont les échelles sont strictement unidimensionnelles ? Le tableau de l'imprégnation chrétienne semble trop inspiré par ce *christianisme sociologique* en perte de vitesse pour pouvoir détecter les novations d'un *christianisme personnel* dont la genèse peut être parfois déroutante. Que deviendraient à travers ces échelles, les cas déjà classiques signalés par l'abbé Godin dans *France, pays de mission* ? Puisque l'auteur signale lui-même la nécessité de réviser certains de ses schémas, peut-être sera-t-il amené à revenir sur ce point.

F. A. I.

132

LIMOUZIN-LAMOTHE (R.).

Mgr de Quélen, archevêque de Paris. Paris, Vrin, tome I, 1955, 358 p. ; tome II, 1957, 334 p.

Quand Mgr de Quélen mourut en 1839, après vingt ans d'épiscopat, il n'avait créé que deux paroisses, mais restauré son diocèse et doublé les effectifs de son clergé. Il avait une haute conception de sa charge et un zèle pastoral inlassable. Sa distinction égalait sa piété et sa charité. Dans l'affaire menaisienne, cet aristocrate légitimiste fit toujours preuve de modération. Et pourtant la postérité a généralement ratifié le jugement de Foisset, ami et biographe de Lacordaire : « Attendant tout de l'avenir, il fut trompé par l'avenir, comme il l'avait été par toute chose... C'est de lui que date la défaveur instinctive, non raisonnée, avec laquelle tant d'esprits repoussent tout ce qui leur paraît moderne ».

Visiblement, il a séduit son historien, qui s'est plongé dans ses archives privées, retrouvées voici vingt ans par un vrai hasard, et les a traitées selon une méthode résolument documentaire et chronologique (qui n'exclut pas, d'ailleurs, les positions de principe : Lamennais y apparaît comme une simple tumeur dans le corps chrétien). Et pourtant, rien mieux que cette méthode ne nous fait saisir la genèse du jugement que l'auteur voudrait saper. Si le rôle public de Mgr de Quélen fut grand, ses archives ne restituent jamais la physionomie et les problèmes de la société qu'il avait à connaître ; tout s'y résout dans un monde de relations privées dont le caractère public tient à sa haute position sociale. Faut-il lui en faire grief ? « On lui a reproché, comme à la plupart de ses collègues de l'époque, d'avoir ignoré la question sociale. A vrai dire, elle commençait seulement à se poser dans les dernières années de son épiscopat » (II, 308). Mais formuler ainsi la question, n'est-ce pas déjà la méconnaître et négliger avec les profondes transformations économiques de ce demi-siècle le bouillonnement intellectuel qui en fut la conséquence ? Et pour excuser l'archevêque, renvoyer à la thèse de Duroselle sur la débilité du catholicisme social débutant, n'est-ce pas plutôt généraliser la difficulté ? En vérité, ses lacunes elles-mêmes contribuent à la fidélité du tableau : la méthode strictement historique du biographe, loin d'être antisociologique, suggère toute une « sociologie de l'individu » : elle délimite exactement le monde des préoccupations et des relations de l'archevêque.

E. P.

133

Lutheran Churches of the World. (Eglises Luthériennes du monde). Minneapolis (Minn.), Augsburg Publishing House, 1957, 336 p. (Ouvrage publié sous les auspices de la Lutheran World Federation).

L'ouvrage succède à un ouvrage analogue publié en 1952, lequel avait été lui-même précédé d'Almanachs, publiés entre 1921 et 1937. Il organise sa matière par aires géographiques : 1) Europe Centrale (Allemagne) ; 2) Eglises européennes minoritaires (Europe méridionale, occidentale et orientale) ; 3) Eglises scandinaves ; 4) Eglises d'Amérique du Nord ; 5) Luthériens en Asie ; 6) Luthéranisme en Afrique ; 7) Luthériens en Amérique Latine. Ces sept études, à la fois d'histoire et de conjoncture, sont signées de sept auteurs différents. Elles sont suivies d'un *directoire* : titres et adresses des églises et des groupes ecclésiastiques membres de la L.W.F. présentés par ordre alphabétique de leurs pays d'implantation, avec indication du nombre de leurs membres, sans spécification sur la nature et les critères de ce *membership*. Le préfacier est le premier à regretter les lacunes de ce bilan (vg. Australie et U.R.S.S. pour qui les renseignements n'ont pu être recueillis). Les chiffres fournis permettraient d'évaluer le nombre des églises membres de la Lutheran World Federation, ou en relation avec elle sans appartenance stricte, à 186, réparties dans 64 pays et comprenant environ 76 millions de membres.

H. D.

134

MANUEL (F.E.).

The New World of Henri Saint-Simon. (Le Nouveau Monde de Saint-Simon). Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956, 434 p.

Il s'agit d'une biographie intellectuelle du célèbre penseur utopique. « La première à cette échelle », avertit l'éditeur. C'est en effet exact puisque le volume de H. Gouhier couvrirait seulement un secteur. Cinq parties : l'apprentissage philosophique ; le *Système Universel* ; au service du Dieu Bourgeois ; une nouvelle théorie de la société ; les dernières années. Un Index, un peu trop sommaire peut-être, facilite l'utilisation. Il manque d'autre part un appendice bibliographique systématique, esquissé cependant largement et très utilement par les notes de l'Introduction.

Celle-ci souligne les difficultés de la tâche, puisqu'il s'agit de redécouvrir Saint-Simon par delà les interprétations que F.E.M. juge contestables (cf. le Saint-Simon pré-positiviste attribué à H. Gouhier, le Saint-Simon « socialiste utopique » relevé par Marx-Engels, ou au contraire le Saint-Simon pré-marxiste exhumé par d'autres) ; par delà également les saints-simoniens et le saint-simonisme : « Il ne fut sûrement par un saint-simonien » (p. 6) ;

à travers enfin les pistes brouillées par Saint-Simon lui-même : « Il rédigea lui même maint essai auto-biographique dont aucun ne cadre avec l'autre, puisqu'il réorganise allègrement l'histoire de sa vie au gré des exigences politiques et intellectuelles du moment... ». Indépendamment de l'investigation d'histoire idéologique, il y a donc là matière à une belle tentative de sociologie de la connaissance. C'est cependant le premier point de vue, alourdi parfois par la simple paraphrase, autant que le second qui semble retenu par l'auteur.

Traitant de la dernière phase de Saint-Simon, celle du *Nouveau Christianisme*, F.E.M. admet sa relative continuité avec les phases antérieures (p. 553). Il y croit pouvoir discerner cependant comme une volte-face dont il fournit une raison tactique discutable : « En 1821, Saint-Simon cessa de lutter contre le courant et s'attela à une tâche nouvelle. Si le conformisme à la croyance chrétienne était à l'ordre du jour, il pouvait hisser ses voiles religieuses aussi altièrement que Chateaubriand. Au lieu d'apparaître comme l'ennemi du christianisme, son système allait se proclamer comme le seul vrai christianisme. Ce schéma n'était pas l'apanage du seul Saint-Simon. Après les coups de boutoirs de l'anticléricalisme antérieur, tout un groupe de réformateurs du XIX^e siècle se cramponnait à la position aux termes de laquelle attaquer nommément le christianisme était gaspiller un capital moral. Pourquoi ne pas invoquer l'esprit du christianisme contre ses chefs institutionnels, comme Luther l'avait fait une fois déjà avec un succès signalé ? La tactique était vouée à une longue histoire parmi les utopistes et révolutionnaires des temps modernes, depuis le mot de Cabet (« Le communisme c'est le vrai christianisme ») jusqu'aux slogans identiques mis en avant récemment par le communisme mondial dans les pays catholiques » (p. 349). Si sociologie de la connaissance il y a ici, le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle est simpliste.

Par la monumentale compilation qu'il représente, l'ouvrage n'en rendra pas moins des services d'autant plus utiles, qu'en effet, comme on l'a dit plus haut, il n'a pas d'équivalent de cette ampleur. Même si l'on conteste la manière dont F.E.M. s'est acquitté de son exploration d'un Saint-Simon antérieur au saint-simonisme, il a du moins accusé la nécessité d'une telle disjonction.

H. D.

Paris, P.U.F., 1957, 139 p. (Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisées).

Le Centre d'Etudes Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg avait rassemblé en mai 1955 un certain nombre de chercheurs travaillant sur les manuscrits de Qoumran. Le colloque se concrétisa en huit conférences, dont on nous donne ici le texte, suivi d'un bref résumé des discussions suscitées par chacune d'elles. C'est un inconvénient de connaître ces travaux avec deux ans de retard, car la « matière qoumranienne » évolue rapidement. Mais il est largement compensé par l'avantage de posséder en volume ces textes qu'on ne pourrait se procurer autrement.

On peut grouper ces conférences en trois catégories. Tout d'abord la présentation par A. Dupont-Sommer des « Recherches sur les manuscrits de la Mer Morte de 1948 à 1955 » constitue un historique des découvertes, des fouilles archéologiques et des travaux exégétiques jusqu'à l'époque du Colloque. Puis viennent deux études d'ordre méthodologique : l'une où Van der Ploeg (Nimègue) considère en philologue « L'usage du parfait et de l'imparfait comme moyen de datation dans le Commentaire d'Habacuc », l'autre où, dans l'esprit de la *Formgeschichte*, Bo Reicke (Bâle) présente des « Remarques sur la forme des textes de Qoumran ».

Mais le sociologue des religions sera surtout attiré par les cinq mémoires où domine l'effort de « comparatisme ». Les « Echos de la secte de Qoumran dans la littérature talmudique » sont évoqués par A. Neher, les liens de cette secte avec « les hellénistes des Actes et le Quatrième Evangile » par O. Cullmann, tandis que les rapports théologiques sont soulignés à propos de « la Cène chrétienne » par K.G. Kuhn (Heidelberg), à propos de « la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive » par J. Schmitt, enfin dans les perspectives de « l'eschatologie chrétienne » par J. Daniélou.

L'ensemble de ces travaux constitue une remarquable contribution aux études qoumranienues et le large accord où sont parvenus ces huit savants de nationalité et de religion différentes laisse prévoir pour un avenir assez proche un apaisement définitif des violentes controverses qui marquèrent les premières années et la possibilité d'une mise en commun fructueuse des résultats obtenus par tant de chercheurs passionnés.

J. H.

gie. Louvain, 1956. Louvain, Desclée de Brouwer, 1957, 256 p. (Museum Lessianum).

Un fait de dynamique religieuse, exprimé par le R. P. Masson, s. j., secrétaire de la Semaine, sert de substrat à l'ensemble : le christianisme s'est développé par les villes, centres de civilisation ; or, de même que le catholicisme du XIX^e siècle a surtout cherché à s'assurer la possession des campagnes, les missions ont visé avant tout la brousse. A l'heure actuelle, le développement du fait urbain, y compris dans le pays traditionnellement ruraux, rend particulièrement urgent un changement de perspective. A vrai dire, arrivé à un point — ce sont les faits qui commandent et nous ne saurions en faire grief aux auteurs des rapports — ce qui fait l'originalité du terrain missionnaire s'estompe un peu. L'Afrique urbaine est fortement occidentalisée. Ne parlons pas des villes d'Amérique du Sud que nous avons été un peu surpris — sans d'ailleurs que la chose nous paraisse injustifiable — de voir rangées ici. Restent évidemment les grandes villes de l'Asie : mais, sans être occidentalisées au même point, les problèmes idéologiques et économiques s'y posent en des termes qui, pour être parfois particulièrement aigres n'en sont pas moins homogènes à ceux des villes occidentales. Aussi le problème des rencontres de religions est-il ici peu évoqué, sauf en ce qui concerne l'Islam, pour constater, au reste, une coexistence à peu près dénuée d'interdiction. Un rapporteur, pourtant, à propos de l'Afrique noire, évoque le problème du renouveau païen dans une idéologie de négritude : nous regrettons qu'il passe si rapidement sur ce point.

F. A. I.

137 MEJAN (François).

Le Vatican contre la France d'Outre-mer. Paris, Fischbacher, 1957, 248 p.

Réédition, sous un titre nouveau, d'un ouvrage antérieur (*Arch.*, III, n° 205). Un avant-propos tient à opposer aux critiques reçues une ferme profession de foi : « Je réprouve le colonialisme aussi bien que le racisme... Je ne suis pas nationaliste, je suis simplement Français », mais un Français qui pense que notre récente politique d'outre-mer « ne semble pas avoir favorisé la liberté interne des populations ».

E. P.

138 MIGOT (A.).

Le Bouddha. Paris, Le club français du livre,

1957, 302 p. + 1 tableau chronologique comparatif et 3 cartes.

Pour l'auteur « il n'est pas de philosophie qui ne soit finalement l'expression idéologique des conflits d'idées, de sentiments, de croyances qui accompagnent toujours les conflits de classes ». Il n'ignore pas « la pénurie d'informations précises sur l'état social de l'Inde à l'époque du Bouddha ». Il espère cependant pouvoir arriver « non pas à établir un rapport concret entre la pensée du Bouddha et les implications sociales et économiques de son milieu, mais tout au moins à situer les grandes lignes de force de sa vie et de son enseignement par rapport aux divers éléments de ce milieu, de mieux marquer son originalité, d'essayer de comprendre l'apparition du « Grand Véhicule », l'évolution du Bouddhisme dans l'Inde, sa disparition de son pays d'origine, son expansion dans tout l'Extrême-Orient et les transformations qu'il a subies du fait de son implantation en des milieux ethniques, politiques et sociaux différents ». Le programme ne manque pas d'ambition d'autant que l'auteur veut aussi estimer les « chances de permanence » du Bouddhisme « dans l'aire de son expansion qui subit depuis quelques décades des transformations fondamentales ».

On ne trouvera pas de faits nouveaux dans ce livre qui traite successivement de la formation de la pensée du Bouddha, de sa vie, de son enseignement et du Bouddhisme après la mort du fondateur. Mais si ce livre vaut d'être lu c'est à cause de sa perspective nouvelle. Par ailleurs le problème abordé dans cette étude, celui de la possibilité de synthèse entre la pensée marxiste et le Bouddhisme, risque d'avoir des conséquences pratiques d'une importance capitale pour l'avenir des populations asiatiques. Si l'enquête de M.M. est parfois un peu rapide il faut dire à sa décharge qu'il s'aventure sur un terrain où il n'a pas eu beaucoup de devanciers.

Voici les conclusions principales de M. Migot. Le Bouddha a été « le premier dans l'Inde à substituer la raison à la foi, à fonder la vérité non pas sur des dogmes, non pas sur une vérité révélée ou sur la parole d'un dieu, mais sur la raison humaine appuyée sur l'usage des sens et de l'intellect considéré comme un sixième sens ». Pour le Bouddha « la seule tâche qui compte » est « la lutte contre la douleur » ; par ailleurs il a été le premier dans l'Inde à poser en termes rationnels et scientifiques la nature du monde considéré comme un flux d'énergie en perpétuel devenir... Bouddhisme et Marxisme ont donc un but commun : « la lutte contre le mal et les injustices sociales ». Pour atteindre ce but ils ont un moyen com-

mun : « la libération de l'homme de toutes les aliénations ». Cependant « le Bouddhisme envisage la libération de chaque individu isolé par les propres efforts de cet individu isolé, alors que le Marxisme ne le conçoit que dans le cadre de la libération de toute une classe et par la lutte des classes ». Pour l'auteur on peut dire que « face à des situations profondément dissemblables, avec des moyens différents, les deux doctrines ont proposé le même idéal, un humanisme tendant à la libération totale de l'homme par son propre effort ». M. M. croit que « le Bouddhisme théiste qui s'est instauré dans les masses populaires de nombreux pays d'Asie » est appelé à disparaître tandis que « le Bouddhisme originel, celui grâce auquel le Bouddha a commencé en Asie la libération de l'homme, peut parfaitement continuer à vivre et à prospérer même dans les sociétés communistes ».

La bibliographie semble avoir été rassemblée en hâte. La traduction par G. Roerich des *Blue Annals* a paru à Calcutta et non pas à l'Is.M.E.O. de Rome. Doré et non pas Wiegner est responsable des volumes de *Recherches sur les Superstitions en Chine*.

A.W.M.

139

Mission de Tours. Documents de Sociologie religieuse. Tours, Secrétariat de la Mission Générale, s.d. (1957), 59 p. polytypées et 45 tableaux h.-t.

Premiers résultats d'une enquête menée sous la direction du R. P. Lapraz, ces « documents » annoncent la parution en novembre 1958 d'une édition définitive. Une vue d'ensemble de la vie urbaine de Tours est donnée avant que soit abordée la pratique religieuse (Consultation du 2 décembre 1956). Mais l'étude de la population pratiquante reste interne à celle-ci et la mise en relation avec la population d'ensemble n'est pas faite sous forme statistique. Une simple juxtaposition des deux populations nous est présentée. Sans doute une élaboration plus poussée est-elle en cours.

F. A. I.

140

MOREUX (Colette).

Une enquête de sociologie religieuse en Normandie. Vie sociale et religieuse à Saint-***. Rouen, Association d'études normandes, 1957, paginé 401-419. (*Etudes Normandes*, Supplément au n° 26).

Cette monographie, brève mais intéressante, fait une part importante à la démographie et

s'efforce de déboucher dans une analyse psychologique. En dépit de certaines généralisations hâtives, il faut retenir des remarques stimulantes, notamment pour l'interprétation du conformisme culturel. Mais le catholicisme nous semble avoir trop fasciné l'auteur, qui se contente de noter incidemment l'importance des pratiques magiques, de la sorcellerie et des guérisseurs. Dans le domaine éthique, par contre, le cadre de la théologie morale est estompé au profit d'une analyse qui rattache les comportements et les valeurs reçues aux conditions sociales des divers groupes.

J. M.

141

MORIN (Edgar).

Les stars. Paris, Ed. du Seuil, 1957, 192 p. (Coll. Le Temps qui court).

Quand on parle d'*art sacré*, on n'a généralement pas l'habitude d'y inclure le cinéma. Et pourtant le « septième art », le seul sans doute qui ne soit pas d'origine religieuse, produit complexe de notre société sécularisée, est aussi le seul qui soit porteur d'une religion latente : non parce qu'il lui arrive de puiser ses scénarios dans le champ des religions établies, de mettre son influence à leur service ou de se plier à leurs normes morales, mais, plus profondément, parce qu'il sait émouvoir à son profit les puissances religieuses de l'homme. Et si E.M. place en épigraphe à son étude cette citation de G.B. Shaw : « Le sauvage adore des idoles de bois et de pierre, l'homme civilisé des idoles de chair et de sang », c'est qu'il y voit plus qu'une métaphore : pour lui, « partout où il y a un écran blanc dans une salle noire, une nouvelle religion s'est installée » (p. 104), et, dans son firmament, « l'histoire des stars recommence à sa mesure l'histoire des dieux » (p. 32).

Rôle et personnalité, mythe et histoire, divinisation et humanisation, inaccessibilité et intimité interfèrent ici savamment, comme « réglées par un thermostat ». A côté de l'art de faire un film, le précédent et parfois s'y substituant, il y a l'art de faire une star, et cet art ne se comprend pas sans l'organisation d'un culte, confié, à Hollywood, aux *Fan's Mail Departments*. E.M. évalue à 5 ou 6% de la population totale des Etats-Unis, de l'Angleterre ou de la France la masse de ces « fanatiques » dont il décrit longuement la « liturgie » (pp. 69-106), et un cas extraordinaire d'amplification — James Dean, mort et vivant, invisible et présent parmi nous —, avec ses quatre millions de fidèles, ses chapelles, ses reliques, ses cérémonies allant jusqu'au

spiritisme (pp. 119-132). Culte d'identification, où se valorise tout ce qui se permet de prendre possession d'une parcelle d'intimité de la star, où la photo constitue le meilleur ersatz de sa présence réelle (p. 90), mais aussi, corrélativement, où sa surpersonnalité remplit une fonction éthique et éducative essentielle à sa nature. Car dans le « *star system* », institution spécifique du grand capitalisme, si c'est le système qui *fait* la star, c'est inséparablement le besoin qu'on a d'elle qui *crée* la star : « admirable coïncidence », grâce à laquelle elle est simultanément marchandise totale et modèle culturel, valeur au sens le plus équivoque du mot.

Phénomène massif et nouveau, le cinéma se taille une place dans notre humanité aux dépens de positions séculaires qui semblaient, selon les préférences, inexplicables ou dépassées. Il ouvre ainsi une voie féconde à l'exploration de l'imaginaire collectif et de ses mécanismes religieux, surtout quand il ne parle pas religion.

Toutefois, de séduisantes analogies ne doivent pas nous faire méconnaître la nécessité de rigoureuses analyses comparatives, tenant compte des divers éléments de facteurs de différenciation.

E. P.

142

MOULIN (Léo).

Les formes du gouvernement local et provincial dans les ordres religieux. 1955, 101 p. (Extrait de *Revue internationale des Sciences administratives*).

Depuis une dizaine d'années, Léo Moulin étudie dans l'histoire et dans l'actuel le gouvernement des communautés religieuses. Son dessein ? Faire profiter de l'expérience millénaire de corps constitués à l'intérieur de l'Eglise, la science politique dont ses titres universitaires attestent qu'il est un des initiateurs qualifiés. Dans un article il décrit avec finesse l'organisation et le fonctionnement des pouvoirs subordonnés qui président aux provinces et aux maisons. Il a retenu trois grands types de structure constitutionnelle : la confédération bénédictine, la déconcentration dominicaine, la centralisation des Jésuites.

Nés sous le régime de l'autonomie, les Bénédictins sont passés brusquement à la centralisation excessive de Cluny, que devait corriger Cîteaux par l'institution du chapitre général ; à l'époque moderne devaient apparaître et se développer les congrégations d'abbayes, qu'en 1893 le pape Léon XIII a confédérées. Le fondateur des Dominicains a tout de suite conçu son ordre comme un corps

unifié avec autant de souplesse que de force : la province, le couvent, a son chef, le prieur ; son assemblée, le chapitre ; son Conseil de notables ; des visiteurs contrôlent et ils préparent la correction. Elections au suffrage universel et désignation par le Maître Général se combinent adroitement pour l'équilibre des pouvoirs. Rien de cette apparente démocratie chez les Jésuites nés dans un temps de centralisation monarchique, avec une conception à la fois mystique et militaire de l'obéissance. Ces traits se marquent dans le choix des supérieurs et l'organisation des assemblées, les rapports entre gouvernants et gouvernés.

C'est donc une anatomie et une physiologie des familles religieuses que nous propose Léo Moulin. Les conditions historiques de leur naissance et de leur vie ne lui échappent point et nous tenons pour certain qu'il ne cessera d'en approfondir l'étude. C'est par l'adaptation constante à une société mouvante que se développent les familles religieuses : toutes leurs transformations internes, toutes les références au monde ecclésial et civil qui les impose font l'objet de la sociologie historique. Par exemple un examen minutieux des ordres fondés entre la Réforme grégorienne et la mort d'Innocent III permettrait de saisir les motifs et les résultats de la différenciation à l'intérieur de chaque ordre, des modifications de la règle du jeu des chapitres.

Les intelligentes analyses de Léo Moulin sont profitables à la sociologie. En revanche, les travaux qui se multiplient sur la sociologie du monachisme et plus généralement des religieux, seront profitables à la science politique, dont Georges Burdeau vient de définir les méthodes (1), dans un ouvrage fort utile au sociologue et sur lequel nous appelons dès aujourd'hui l'attention de nos lecteurs.

G. L. B.

143

MULLER (Werner).

Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas. (Les religions des Indiens de l'Amérique du Nord). Berlin, Dietrich Reimer, 1956, 392 p.

Il n'a pas fallu moins de vingt années de travail à l'auteur pour trier dans la masse énorme et fragmentaire d'études, d'observations, d'informations que l'histoire et l'ethnologie lui offraient sur les Indiens de l'Amérique du Nord, les éléments d'un ouvrage dont le

(1) *Méthode de la science politique*, chez Dalloz, 1958.

but n'était pas d'apporter une documentation nouvelle, mais plutôt d'interpréter celle déjà existante dans une perspective renouvelée.

Sur les traces de Frank G. Speck, à la mémoire de qui le présent ouvrage est dédié, l'auteur a voulu avant tout saisir, au-delà des faits et des symboles, à travers des structures essentiellement plastiques, qui parlent aux sens avant de parler à la raison, l'essence même d'un univers spirituel et culturel pour lequel « la pensée n'est rien, la contemplation (Anschauung) est tout ».

Traiter des religions des Indiens du continent nord-américain dans cette optique c'était étudier d'abord leur existence sous tous ses aspects, approcher leur univers spirituel à travers toutes ses expressions dans le comportement des individus, de la famille, de la société, sans jamais perdre de vue que toutes « les manifestations d'une culture s'éclairent et se compénètrent mutuellement, et agissent ensemble comme les membres d'un même corps ».

La première partie de l'ouvrage offre un vaste répertoire critique des sources d'information sur les peuples indigènes de l'Amérique du Nord, depuis les premiers documents naîfs du XVII^e siècle jusqu'aux plus récentes études scientifiques. En appendice sont groupés quelques passages tirés des chroniques rédigées au cours du XVIII^e siècle par les Frères Hernutes de la mission de Pennsylvanie en vue d'informer la communauté d'Europe de l'activité de la mission, chroniques qui constituent un document d'un intérêt ethnologique et historique considérable.

M. L. L.

144

MUNIER (Charles).

Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^e au XIII^e siècle. Mulhouse, Salvator, 1957, 216 p. (Thèse de la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg).

Cette thèse offre un très utile complément chronologique à l'ouvrage de J. Gaudemet (*Arch.*, IV, n° 95). En effet, à travers l'inventaire précis et détaillé des sources patristiques des recueils de l'ancien droit, se trouve posé l'important problème de l'autorité juridique des Pères de l'Eglise et de l'utilisation de leurs œuvres dans le cadre de la civilisation médiévale.

Alors qu'à la fin de l'Antiquité chrétienne — et selon le témoignage même de saint Augustin —, les écrits des Pères ne constituent pas des écritures canoniques, le Moyen-Age voit l'élaboration d'une doctrine opposée, selon laquelle les Pères de l'Eglise sont tout spécialement inspirés par l'Esprit Saint. Or, il est très important de remarquer que cette consécra-

tion de l'autorité juridique des Pères n'est qu'une spéculation *a posteriori*, destinée à justifier une situation de fait, à expliquer la place de plus en plus grande prise par les écrits patristiques dans les collections canoniques occidentales. Il semble bien, en effet, que ce soit la nécessité immédiate de répondre à des questions précises, de trouver des arguments indiscutables pour les controverses théologiques qui ait poussé les canonistes à puiser dans les Florilèges patristiques, sans chercher à pénétrer la spiritualité des écrivains de l'antiquité chrétienne. Encore moins furent-ils sensibles à la déformation qu'ils faisaient subir à la pensée des auteurs, par une utilisation presque polémique de citations isolées de leur contexte et parfois même mal comprises.

L'étude si fouillée de Ch. Munier éclaire singulièrement tout un secteur de la vie culturelle médiévale. L'A. absout les canonistes de n'avoir pas eu recours aux textes originaux des Pères, invoquant l'urgence des réponses, la rareté des livres et la pauvreté des bibliothèques. Nous marquerons ici quelques nuances : cette pauvreté de la connaissance patristique, cette redite continuelle des quelques mêmes centaines de citations témoignent certes d'un niveau culturel médiocre ; c'est le cas pour l'Hibernensis. Mais surtout d'une curiosité par trop orientée. Ce ne sont pas des Maîtres spirituels, ces Pères de l'Eglise à qui l'on demande seulement des enseignements moraux sur le mariage, la virginité, les vertus des clercs, ou bien la réponse à l'éternel problème des rapports entre l'Eglise et l'Etat en fonction d'une situation politique donnée.

On ne trouve que ce que l'on cherche... Cette confusion de la morale et du droit, du politique et de la théologie qui apparaît si nettement jusque dans le recueil de Gratien, aboutit, par une constante référence à un enseignement plus dogmatique que spirituel, à dresser les fondements d'une civilisation chrétienne de plus en plus marquée par l'influence de l'Eglise de Rome. Et ce n'est pas le moindre intérêt de cette bonne étude que de nous montrer la disparition progressive des citations patristiques dans les recueils canoniques au fur et à mesure que monte l'influence des Pontifes romains : la *scientia* des Pères s'efface, au XIII^e siècle, devant l'*auctoritas* du Saint-Siège dans son Magistère.

Une bibliographie presque exhaustive et d'abondantes notes critiques font de cet ouvrage un très utile instrument de travail dont on regrettera simplement qu'il ne soit pas muni d'index qui en auraient facilité la consultation.

M. M.

145 MUNOZ RAMIREZ (Humberto).

Sociología religiosa de Chile. (Sociologie religieuse du Chili). Santiago, Ediciones Paulinas, 1957, 80 p.

Cette brochure reprend quelques unes des idées développées dans *Catolicismo Chileno*, Santiago, 1946, 173 p. Elle a pour but de faire écho à l'appel lancé à tous les pays du monde par Gabriel Le Bras, dont elle donne en appendice quelques morceaux. L'auteur s'attache à tracer les grandes lignes de ce que pourrait être une carte religieuse du Chili dont l'histoire lui suggère de judicieuses remarques. Si de 1940 à 1952, les protestants y sont passés de moins de 120.000 à plus de 240.000, le Chili n'en est pas moins catholique à 90 % ; en revanche, l'ignorance religieuse y est considérable et il faut considérer comme bonne une paroisse où la pratique dominicale atteint 10 % avec une communion annuelle par paroissien. La classification du chanoine Boulard demande donc à être adaptée à cette situation particulière.

E. P.

146 NEF (John U.).

Cultural Foundations of Industrial Civilization. (Les bases culturelles de la civilisation industrielle). Cambridge, University Press, 1958, 164 p.

Spécialiste de l'histoire économique du XVI^e siècle (où il rencontre Lucien Febvre qu'il cite abondamment), l'auteur s'aperçoit de l'insuffisance de l'explication purement économique et cherche à apercevoir le *tout* que constitue le tournant d'une civilisation. Ainsi est-il amené à privilégier, à rebours, les facteurs intellectuels et spirituels. Le développement scientifique, d'abord, seul capable de permettre à la technique de se dépasser, et qui dit science dit, en l'occurrence, d'abord mathématiques. Mais seule la paix, elle-même conditionnée par une évolution spirituelle et une conception différente des rapports entre confessions chrétiennes, devait permettre l'orientation des forces humaines vers la production des livres de consommation. Significative de cette évolution est l'œuvre de Saint François de Sales et ses efforts de conversion du Chablais. La forme de l'exposé — une série de conférences — devait conduire l'auteur à passer rapidement sur des points, jugés sans doute connus, c'est sûrement la raison pour laquelle on ne voit à aucun moment d'allusion aux idées de Max Weber, de Sombart ou de Tawney.

F. A. I.

147 O'DEA (Thomas F.).

The Mormons. (Les Mormons). Chicago, University of Chicago Press, 1957, 294 p.

Le sous-titre formule parfaitement l'objet de l'ouvrage : « La remarquable histoire du comment et du pourquoi une secte petite et agressive est devenue dénomination et communauté substantiellement américaine ». Cette histoire n'est pas linéaire. Elle décrit une courbe avec pour sommet le quatrième chapitre « Sion dans les montagnes » (p. 76 et ss.). M. O'Dea le souligne, il y eut un millénarisme formel dans cet exode extraordinaire et son terme dans la région désertique du Lac Salé : « Les pieux Saints du dernier jour considèrent encore les premiers mots du 35^e chapitre d'Isaïe comme ayant prophétisé une expérience : *Les régions sauvages et solitaires seront une joie pour eux, et le désert se réjouira et fleurira comme la rose*. Si leur foi n'arriva pas à déplacer les montagnes, elle fut, alliée à leur travail et à leur intelligence, suffisante pour changer le désert en jardin » (p. 90). Est datée de 1847 à 1849 la période pendant laquelle, adossé à cette croyance effervescente, régna un régime de théocratie ecclésiastique.

Que devient ce millénarisme initial quand le *temps dure* ? C'est là sans doute la partie la plus neuve de l'ouvrage (ch. V, « The Return of Secular Life », p. 97 et ss.). « Le Millénarisme des Mormons est demeuré une motivation vigoureuse dans leurs efforts constructifs. Le Mormonisme contemporain adhère encore largement à une telle conception encore que l'échéance demeure indéfinie » (p. 136). Pas de comportement adventiste, car toute attente est concentrée sur le culte d'un éternel présent : « Les Saints du dernier jour croient non seulement en l'Evangile du salut spirituel, mais en l'Evangile du salut temporel ». Culte de l'immanence sans spéculation sur des imminences autres que la quotidienneté... Il y a quelque chose des spéculations nietzschéennes sur l'Eternel retour dans des déclarations comme celle-ci : « Pour nous le plus grand jour de tous les temps est le jour d'aujourd'hui ; il est la somme de tous nos hiers et il détient les promesses de tous nos lendemains. Si cet aujourd'hui nous le faisons grand, demain sera incomparablement plus grand » (cité p. 143). L'auteur en conclut : « Le Mormonisme représente une version théologique de l'attitude américaine d'activisme pratique ». Dans la mesure où on peut immédiatement poser la question : Et réciproquement ?, cette explication n'épuise d'ailleurs peut-être pas la genèse d'une telle théologie que l'auteur évoque un peu plus loin en termes suggestifs (p. 150 et ss.).

Le chapitre sur les Institutions Sociales, celui qui concerne en particulier les expériences coopératives mormones (p. 186 et ss.) est une précieuse mise au point.

En épilogue, une question : Le Mormonisme serait-il caduc comme certains le pensent. L'auteur ne le pense pas : « Le fait est que... c'est encore une institution vitale... ». Mais peut-être sa réponse à la question du temps qui dure sera-t-elle une diaspora dans l'espace, analogue à la Diaspora juive, laquelle intervint longtemps avant la destruction du Temple, et lui survécut encore plus longtemps.

H. D.

148 PALAU MARTI (Montserrat).
Les Dogons. Paris, P.U.F., 1957, 122 p.

Munie de riches références bibliographiques provenant de 25 ans de recherches des Missions Griaule en pays Dogon, ainsi que de celles d'autres auteurs, l'A. nous donne un résumé clair et factuel de ce peuple ; pays, histoire, vie économique et technique, vie sociale, vie religieuse et intellectuelle. Ce dernier sujet constitue le chapitre le plus important (p. 53-90), et il devient apparent que le sociologue ou l'ethnologue qui aborde une population africaine telle que celle des Dogons du Soudan, devrait faire avant tout de la sociologie religieuse : en effet : « le mythe offre un vaste système de références où s'inscrit toute l'activité humaine. Dans ses gestes et dans ses paroles l'homme revit le mythe et c'est précisément cette ré-actualisation qui rend efficaces les techniques, les institutions, les prières. Le mythe est dans l'homme, dans la grande maison de famille, dans les institutions..., etc. » (p. 57). Nous pouvons en conclure que toute une socio-conceptualisation religieuse est déjà élaborée par les grands initiés et sages Dogons eux-mêmes, ce que reflète d'ailleurs cet ouvrage purement ethnographique, et par là même il est d'un intérêt particulier pour le sociologue des religions, qui cherche à analyser ces relations déjà saisies et explicitées par certains peuples africains.

J. E.

149 PALOU (Jean).
La sorcellerie. Paris, P.U.F., 1957, 128 p. (Coll. Que sais-je ?).

Le condensé historique qui nous est ici offert a pour but d'établir que, soit en elle-même, soit dans sa répression, la sorcellerie n'est « qu'un aspect des crises sociales ».

Survivance du paganisme, protestation contre le christianisme établi, elle est aussi, plus que cela, « fille de la Misère et espoir des Révoltés ». Les concordances chronologiques, l'attitude variable des autorités, l'étude des pièces judiciaires, tout semble suggérer cette hypothèse de travail, à la fois neuve et féconde dans sa généralité : « La sorcellerie est le fruit, maudit par les Eglises et le Pouvoir, de la Révolte... L'homme lassé d'avoir en vain imploré le Ciel s'adresse à l'Enfer », tandis que ceux qui détiennent le pouvoir « ne surent, peu soucieux des réformes sociales, que torturer ». Et dans cette « immense illusion », reflet en premier lieu des rêves et des désirs frustrés de ceux qui la pratiquent, la femme, exploitée parmi les exploités, tient une place privilégiée.

A dire vrai, le titre de ce volume tient moins qu'il ne promet : il s'agit ici de la sorcellerie de « chrétienté » — dont les travaux de l'auteur après ceux de F. Bavoux, E. Delcambre, P. Villette (*Arch.*, II, n° 120 et III, n° 100) ou, dans un autre genre, de M. Murray (*Arch.*, IV, n° 125), sont en train de renouveler l'étude —, à l'exclusion de ses autres manifestations, et en particulier du problème tant agité de la magie primitive. Nul ne fera grief à l'auteur d'avoir ainsi limité son sujet. On regrettera davantage que, trop préoccupé de montrer dans la sorcellerie un phénomène de dynamique sociale, il ait quelque peu négligé d'en analyser la nature composite. La sorcellerie apparaît, en effet, sollicitée — ou travaillée — par des tendances diverses : survivance de cultes disparus, invasion de la démonopathie, perversions crapuleuses ou mentales, promotion vers la magie (où J. Palou voit un phénomène urbain de niveau social et intellectuel plus élevé), dégénérescence dans le folklore de la superstition. Par ailleurs, elle n'est qu'une des voies ouvertes à la protestation de la misère, à côté des jacqueries (l'auteur signale sans s'y arrêter la croisade des Pastoureaux) et des guerres de paysans, mais aussi de nombreuses sectes et hérésies. Du moins peut-on dire que son étude semble désormais en bon chemin.

E. P.

150 PAQUET (Jean), RHETY (Lucien).
La pratique dominicale dans les zones urbaines de Saône-et-Loire. I. — *Pratique globale et équipement religieux*. Autun, Direction des Œuvres, s.d. (1956), 88 p., polytypé, 9 tableaux h.-t.

Il s'agit là des premiers résultats d'une étude sur le recensement religieux du 20 mars 1955.

Aussi les premières corrélations sont-elles établies à titre de simples hypothèses en attendant qu'une différenciation plus poussée puisse être faite. Le fait le plus saillant est ici le rapport entre la pratique urbaine et celle des campagnes environnantes. Les auteurs ne semblent pas vouloir tirer de conclusions dépassant les limites du champ considéré, aussi n'est-ce pas leur faire objection que de citer des cas de discordance entre pratique urbaine et rurale dans d'autres régions de France. La question pourrait être utilement creusée en posant le problème des causes de la variation de pratique dans ces campagnes. Peut-être y a-t-il ainsi que l'avait montré le chanoine Ligier pour certaines zones du Jura, une interpénétration de population industrielle et agricole, en sorte que la « campagne » serait jusqu'à un certain point urbanisée, non morphologiquement mais fonctionnellement de par la profession de ceux qui y résident. Nous attendons de toute façon avec intérêt la suite de l'étude.

F. A. I.

151

PAROISSIN (R.).

Mystère de l'art sacré. Des origines à nos jours. Plaidoyer pour la musique. Art missionnaire. Paris, Nouvelles éditions Debresse, 1957, 263 p.

Ce nouvel ouvrage du R. P. Paroissin, M. E., comprend des pages suggestives pour le sociologue ; par exemple, les fresques des catacombes constituent une interprétation chrétienne des symboles en usage dans « la Rome païenne » ; puis le triomphe politique du christianisme conduit à une présentation du Christ sous les traits d'un empereur oriental barbu et âgé ; la théocratie et le hiératisme se développent parallèlement dans l'art chrétien et dans l'Eglise. Malheureusement, l'ouvrage rarefie ce genre de notations à mesure qu'il approche de l'époque contemporaine, et le dossier officiel des récentes discussions sur l'art catholique en France nous est fourni sans aucune tentative d'interprétation sociologique. L'essentiel de l'ouvrage est constitué par une accommodation de courtes notices descriptives. Il se limite à l'« art catholique », bien que des artistes non-catholiques se trouvent mentionnés dans la mesure où leur œuvre peut être rattachée au patrimoine catholique. L'art sacré asiatique ou africain n'est évoqué que sous l'angle « missionnaire ». Les autres domaines de l'art religieux ne sont pas traités.

J. M.

152

Pfarr- und Kirchenplanung für Wiener Neustadt. (Planning des paroisses et des églises de Vienne-Neustadt). Vienne, Forschungs- und Planungsstelle Internationales Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung, Abteilung Oesterreich, 1957, polytypé, 24 p., cartes, graphiques (Bericht Nr 27).

Analyse rapide, mais précise et chiffrée, de l'évolution écologique de Vienne Neustadt, avec indications sur les populations religieuses.

J. M.

153

PIDOUX DE LA MADUÈRE (S.).

Regards sur la paroisse. Un effort de réalisme. Paris, Editions Fleurus, 1956, 200 p.

Effort pour définir une voie moyenne en pastorale paroissiale, cet ouvrage peut servir à un test intéressant : en lisant, on peut mesurer l'influence exercée en ce domaine par la sociologie ; cette influence est encore minime !

J. M.

154

POTVIN (Roland).

L'Action catholique. Son organisation dans l'Eglise. Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1957, XXIV, 300 p.

Dans cette thèse de droit canonique (Université Laval de Québec, 1948), l'abbé Potvin n'a nullement prétendu faire œuvre de sociologue. Pourtant, par sa précision, son réalisme et son sens de l'évolution ecclésiastique, ce travail se signale à l'attention de tous ceux qui souhaitent l'élaboration d'une sociologie de l'Action catholique, contribution essentielle à la sociologie de la vie au sein du catholicisme. L'auteur montre en particulier comment les cadres juridiques traditionnels ont dû être modifiés pour s'adapter aux réalités sociales actuelles (organisations modelées sur la répartition de la population en classes sociales, développement d'un échelon national, *modus vivendi* entre Action catholique et groupements de « piété » ou de « charité », et ainsi de suite).

J. M.

155

POULAT (Emile).

Les « Semaines religieuses ». Approche historique et bibliographique. Paris, Centre d'Etudes Sociologiques (C.N.R.S.), Fondation Nationale des Sciences Politiques, Groupe de Sociologie des Religions, 1958, polytypé, 17-(49) p.

Les 14 premières pages constituent une synthèse précise de l'histoire des Bulletins diocésains en France. Les formules successives de celles-ci sont mises en rapport avec leurs fonctions sociales et avec la psychologie ecclésiastique. Enfin une série de remarques concerne l'état des collections à la Bibliothèque Nationale. La seconde partie présente, pour chacun des 87 diocèses métropolitains, les notices des périodiques qui ont abouti aux actuelles « Semaines religieuses ». Ce travail minutieux constitue ainsi un précieux guide de recherches en un domaine qui intéresse la sociologie de la presse et du clergé.

J. M.

156

La pratique religieuse dans l'agglomération nantaise. I. — Equipement pastoral et pratique dominicaine d'après les premiers résultats du recensement de mars 1956. Nantes, Commission de sociologie de la Mission, s.d., 50 p., polytypé.

Le pourcentage des pratiquants est mis en rapport avec la densité des lieux de culte. En outre, l'accent est mis sur les paroisses par opposition aux « lieux de culte dont le clergé paroissial n'est pas directement responsable ». Ainsi est défini (p. 9) un « indice de vitalité apparente » des paroisses, « rapport entre le nombre des pratiquants dans les lieux de culte strictement paroissiaux... et le nombre total des habitants de la paroisse ». L'expression n'est sans doute pas heureuse parce qu'elle suggère une mesure intensive de la vitalité, alors qu'il peut s'agir parfois, et de façon fort banale, de simple concurrence entre réguliers et séculiers. Le pourcentage obtenu a, en fait, une valeur simplement pratique dans la stratégie des paroisses et demande à être complété par l'examen (ce qui est fait dans l'étude) des zones de faible équipement culturel auxquelles peuvent parfois être opposées des zones de suréquipement culturel.

F. A. I.

157

QUEIROZ (M.I. Pereira de).

La Guerre sainte au Brésil : le mouvement messianique du « Conquistado ». Sao Paulo, Université de Sao Paulo, 1957, 316 p.

« De 1912 à 1916, un mouvement religieux de revendications sociales se déroula dans l'intérieur de Santa-Caterina, dans l'extrémité sud du Brésil. Bien que ce soit un mouvement important qui intéresse la population de trois États, qui dura quatre ans et qui ne s'éteignit qu'après de nombreuses expéditions militaires, il est peu connu parmi nous » (p. 12).

C'est cette lacune que l'auteur a comblée avec la compétence que lui valent l'érudition de son exploration, et sa familiarité avec les mouvements brésiliens similaires d'hier et d'aujourd'hui.

Ce Conquistado, avec son « Cadre Saint » offre une résurgence inattendue du mythe médiéval du « Souverain du Dernier jour » et encore plus particulièrement de son identification occasionnelle avec un Charlemagne *redivivus*. L'initiateur du mouvement, le moine José Maria « prêchait tous les soirs, puis prenait l'histoire de Charlemagne et des douze pairs de France, et il lisait d'une voix sonore et commentait solennellement, devant une foule en extase, en humble génuflexion, les pages sur Roland et Olivier » (p. 162). Même si l'« Empereur » joua un rôle « surtout décoratif », douze personnages nommés précisément « douze pairs de France » jouissaient de prestiges et de pouvoirs qui les situaient au sommet de la hiérarchie religieuse et militaire, armature de cette jacquerie théocratique. Il est impossible d'en analyser ici les péripéties et les détails pourtant si saisissants, pour une étude comparée des phénomènes de ce genre.

Dans un chapitre parfaitement averti, Mlle de Q. tente d'interpréter corrélativement le cas étudié et la problématique sociologique actuelle du Messianisme dont elle regrette à juste titre le caractère encore élémentaire. Elle discute l'identification entre mouvement messianique et mouvement de contre-acculturation. D'une part « les mouvements messianiques ne sont pas nécessairement des mouvements de contre-acculturation... » (p. 211). D'autre part « choc culturel ou oppression sociale n'ont pas comme solution unique un mouvement messianique... il faut chercher pourquoi entre deux réponses alternatives le groupe choisit justement le mouvement messianique » (p. 212).

Elle tend à se rallier personnellement à une interprétation nuancée de type sociologique : « L'hypothèse qui se dégage de l'étude est celle d'une association entre une structure sociale rigide, dominée par une poignée de privilégiés : une façon déterminée d'envisager la religion prise comme remède universel, et l'impossibilité d'agir ou de réagir dans les autres secteurs du social, contre un état de choses qu'on considère intolérable. On se tourne donc naturellement vers la seule voie libre qui est en même temps remède souverain — la religion » (p. 235). Ce qui d'ailleurs n'élimine pas pour autant — au contraire — « un dynamisme religieux interne qui dérive de la fonction utilitaire qu'a la religion pour le groupe qui s'y engage, dynamisme mis en

mouvement par le ressentiment collectif » (p. 257). D'où la formulation finale de l'hypothèse d'interprétation : « La relation entre les deux facteurs — structure sociale et religion — peut être formulée de la façon suivante : des conditions sociales d'oppression tendent toujours à produire des mouvements de revendication sociale lesquels prendront la forme messianique si la religion du groupe en question possède une fonction utilitaire dans le contexte social dont elle fait partie et si toutes les autres voies laïques d'action sont fermées » (p. 257).

Le « Conquistado » est un mouvement messianique de revendication sociale *violente*. Dans l'étude d'un mouvement messianique de revendication sociale *pacifiste* (le Shaker) j'étais arrivé, il y a quelques années à une interprétation analogue. En tout état de cause, dans un cas comme dans l'autre, le motif messianique en tant que motif religieux est tout autre chose qu'une résignation sublimée. Ce qui suffit déjà pour poser une question majeure à toute sociologie des religions.

H. D.

158

Relations actuelles entre les religions. *Interreligions Relationships Today*. Numéro spécial de *Civilisations*, VII, 4, Bruxelles, 1957, 487-666.

Nous sommes en présence des actes d'un Colloque organisé par la *Kennedy School of Missions* et qui s'est tenu à Hartford (Connecticut) du 23 au 25 mai 1957. Les communications sont en anglais, suivies de résumés en français. L'ensemble des problèmes traités déborde quelque peu le titre et s'étend aux rapports politico-religieux — particulièrement sur le plan international — vus sous l'angle théologique (article de J.N. Hartt, pp. 544-50) et débouche dans la question des « conditions pour une rencontre sur le plan théologique » (R.D. Myslop, pp. 551-56), du rôle des missionnaires chrétiens (H. Kraemer, pp. 557-70). D'une manière générale, ce sont les interrelations politico-religieuses qui sont ici consignées. Dans le monde actuel, nous dit J. Leslie Dunstan (« Unitive and Divisive Factors — Cultural and Theological — in the great World Religions of the world ») (pp. 489-99), la prééminence de la civilisation occidentale constitue, qu'on le veuille ou non, un élément d'unité mondiale. Mais en même temps le monde arrive à l'ère des nationalismes généralisés, d'où antagonismes particulièrement aigus. De même, le gain des grandes religions universalistes sur les religions locales constitue à la fois un facteur de division par leurs oppositions entre elles et un germe d'unité si elles veulent bien voir la similitude de structure

et de préoccupations qui les caractérise. A cela il faut ajouter l'évolution interne de certaines religions. Amiya Chakravarty (pp. 500-6) regrette le préjugé qui voit dans l'hindouisme une religion figée. Certaines interprétations modernes du *Nirvana* tendraient à la rapprocher de la *Transcendance* chrétienne. Un mouvement à la fois de retour aux sources et de modernisation s'opère qui fait déjà entrevoir l'hindouisme comme une *companionable religion*. Quelque chose d'apparemment analogue se produirait dans l'Islam avec le courant « moderniste » (Sir Hamilton Gibb, pp. 507-14). Il faut bien se rendre compte, en effet, que le maintien de la « tradition » n'est pas un phénomène aussi spontané qu'on le croit généralement et que certains groupes comme ceux des *Ulémas* tendent à majorer la force de la tradition devant une évolution en train de se faire. Mais le « modernisme » musulman, s'il cherche, lui aussi à revenir aux sources débarrassées de leurs adjonctions ultérieures, se place à un point de vue social beaucoup plus que théologique. Une pareille évolution n'est pas même absente du bouddhisme (J.M. Kittagawa, pp. 515-28) dont le sixième grand Concile (le résumé français traduit « Conseil ») rassemblait les bouddhistes de Ceylan, de Birmanie, de Thaïlande, de Chine et du Japon. Mais un gros obstacle réside dans l'*orientalisme* du bouddhisme : « manque d'un lien interne avec l'évolution et l'époque évolutionnaire » (Rés., p. 579), lui-même issu de la transformation qui, au X^e siècle fit d'une « religion missionnaire de salut » (p. 524) une religion « panasiatique régionale » (ibid.). Quant au judaïsme, on n'a sans doute pas attaché assez d'importance jusqu'ici au mouvement du Pharisaïsme, axé sur une recherche du salut personnel et de l'interprétation de la volonté divine, mouvement qui devait s'étendre très largement dans la Diaspora. Ainsi le judaïsme se trouvait-il fortement lié à l'idéal religieux des sociétés où il prenait pied. On ne pourra dès lors pas s'étonner que ses vicissitudes aient coïncidé avec celles-mêmes de ces sociétés, les persécutions dont il était l'objet coïncidant avec un déclin social (E. Rivkin, pp. 529-48).

Un tel bilan est à coup sûr d'un intérêt capital en mettant en cause certains schémas dus sans doute au fait que certaines religions sont étudiées davantage par leurs textes et leurs mouvements que dans leur vie actuelle. On se demande néanmoins si l'optimisme qui est ici professé n'est pas influencé par un espoir, au reste sympathique. On aimerait que des études plus approfondies viennent confirmer ou infirmer ces intéressantes intuitions.

F. A. I.

159

Religiöse Praxis in einer Grossstadt-pfarre. (La pratique religieuse dans une paroisse d'une grande ville). Vienne, Forschungs- und Planungsstelle, Internationales Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung Abteilung Oesterreich, 1957, polytypé, X-64 p., cartes et graphiques (Bericht Nr. 25).

Résultats d'une consultation dominicale à Vienne (paroisse Saint-Jean Népomucène, 18 mars 1956) complétée par des comptages mensuels messes et de communions pendant une année, par des comptages bi-annuels de messes pendant 10 ans et par une consultation des membres d'organisations catholiques.

J. M.

160

RICHELMY (Carlo).

I preti in Italia. (Le clergé italien). Rome, Gherardo Casini, 1956, 226 p.

Enquête dont les résultats sont présentés sous forme de reportage : elle accuse les contrastes soit au sein du clergé — l'indigence de la plus grande partie des curés et les ressources du corps ecclésiastique, en particulier — soit entre les diverses régions de l'Italie ; elle conclut sur la nécessité d'une organisation moins anachronique. L'effort de recherche positive mérite d'être signalé, bien qu'il s'égare parfois (un chapitre consacré aux religieuses, un autre aux cultes minoritaires, par exemple), et n'ait pas la précision de Carlo Falconi (*Arch.*, 4, n° 94).

E. P.

161

SCHMITT (Thérèse-Jean).

L'organisation ecclésiastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750. Autun, Société d'imprimerie L. Marcelin, 1957, X-371-82-CXLIII p.

Comment ne pas être impressionné par ce travail considérable, minutieux, appuyé par 143 p. de notes en petits caractères ? Le nom propre, la date exacte, le dénombrement, le détail pittoresque, rien ne manque à cet inventaire. Dès lors, nous avons conscience de prêcher assez naïvement pour le patron de notre paroisse en regrettant de trouver trop peu ici la perspective qui nous eût donné l'impression de comprendre le mouvement des groupes décrits par l'auteur.

Ainsi, passant en revue les courants « hétérodoxes » (5 partie), le ch. II nous apprend, au détour d'un développement sur le jansénisme, que la diffusion du richérisme après la mort

de Louis XIV avait gagné l'ensemble du bas-clergé du diocèse d'Autun ; les documents allégués sont sérieux et présentés avec force en moins d'une page ; mais le phénomène n'est pas davantage analysé, ni mis en rapport avec les données fort suggestives que l'auteur fournit sur la situation matérielle et morale du même clergé.

D'une façon générale, seule la sociologie pouvait apporter dans un tel travail les éléments synthétiques indispensables. Et pour cela, il fallait déborder le cadre de l'organisation ecclésiastique pour se donner un fond de tableau économique et social sans quoi on ne peut pas expliquer l'organisation ecclésiastique elle-même. Quels étaient les rapports entre seigneur et curé ? Cette question fait l'objet de descriptions très vivantes. Mais que comprendre devant le spectacle du pugilat autour du bane seigneurial si l'on ignore le régime agraire de l'endroit, l'attitude des paysans, etc. ? De même, l'accroissement de la mendicité aux XIV^e et XV^e siècles ne saurait s'expliquer uniquement par « la fin de la Guerre de Cent ans et de toutes celles qui suivirent, l'affranchissement des serfs, la pauvreté et les famines » : il s'agit d'un phénomène lié à l'évolution de la propriété agraire, de l'élevage, de l'industrie et de l'ensemble de l'économie ; or, la création des « hôpitaux généraux », destinés à concentrer les mendiants et à les faire travailler, ne prend sa signification que dans cette perspective, comme le montre l'évolution qui conduisit tout au long du XVIII^e siècle vers la formule des « ateliers de charité ».

Les fonctions exercées par le catholicisme dans l'archidiaconé d'Autun entre 1650 et 1750 restent ainsi trop souvent dans l'ombre, malgré l'accumulation des matériaux. Cela est d'autant plus regrettable que la vie quotidienne des différentes couches du clergé, la façon dont les préceptes de l'Eglise étaient mis en pratique, et maints autres détails concrets fournissent les éléments d'une observation du catholicisme lui-même, alors que les enquêtes actuelles ont trop souvent tendance à étudier davantage la société sur laquelle agit le clergé que la religion elle-même. En définitive, nous aurions mauvaise grâce à critiquer un ouvrage qui nous apporte sur tant de points d'accès difficile une aide fort précieuse. Mais les rencontres de l'histoire et de la sociologie nous ont mis en appétit et nous souhaiterions que des études comme celles de M. L. Fracast sur *La fin de l'Ancien Régime à Niort* (*Arch.*, 3, n° 171) ne constituent qu'une étape dans cette voie.

J. M.

162

SCHNELL (W.J.).

Thirty years a Watch Tower Slave. The Confessions of a Converted Jeovah's Wittness. (Trente ans esclave de la Tour de Garde. Confessions d'un Témoin de Jéovah converti). Londres, Edinburgh, Morgan and Scott, Ltd., 1957, 208 p.

Autobiographie qui peut n'être pas sans intérêt pour l'étude d'un univers théocratique, malgré ou en raison de la dramatisation donnée au récit. On a souvent discuté sur le meilleur point de vue pour étudier un groupe religieux : du *dehors* ou du *dedans*. Cette double catégorie doit être complétée par deux autres points de vue : celui qui étant du dehors est *devenu* du dedans ; celui qui étant du dedans est *devenu* du dehors. C'est à ce second devenir qu'appartient la « conversion » évoquée dans le sous-titre de ce livre. Il se veut « sans rancœur contre mes anciens frères ». Son genre littéraire ne pouvait cependant que le rendre cruel. Il l'est. On remarquera particulièrement les réactions *a posteriori* au millénarisme de la *Watch Tower* (p. 153 et ss.) : autre cas du *When prophecy Fails...* évoqué ailleurs (cf. supra, n° 113).

H. D.

163

SIMON (A.).

L'hypothèse libérale en Belgique. Documents inédits : 1839-1907. Wetteren, Scaldès, 1956, 384 p. (Trav. de la Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles).

Aucun pays, plus que la Belgique, ne devait vivre la contradiction entre l'évolution politique vers le libéralisme et les principes absolutistes réaffirmés à plusieurs reprises par les encycliques *Mirari vos*, *Singulari nos* et le Syllabus. La distinction entre la thèse des principes et l'hypothèse des exigences de la situation concrète tend à se réaliser dans les faits avant d'avoir été formulée. Pourtant cette opposition ne constitue ni une distinction claire, ni une règle stable : les conduites effectives passent presque toujours à côté, soit qu'elles le dépassent et l'hypothèse devient une thèse libérale, dans le prolongement de Lamennais, soit qu'elles restent en deçà et c'est alors l'utilisation pure et simple des institutions politiques à des fins ecclésiastiques.

Cette instabilité se manifeste en Belgique, aussi bien dans l'attitude des évêques et des nonces, que dans celle des hommes politiques catholiques et des rois successifs, que dans l'orientation de l'Université de Louvain. En définitive, ce qui oblige à un perpétuel

compromis, c'est la nécessité, pour l'Eglise, de se ménager les pouvoirs publics, voire de favoriser l'accession des catholiques aux leviers de commande d'une machine dont la structure préexiste.

Tout cela, M. Simon l'analyse dans une longue introduction (p. 7-112) qui éclaire la signification des lettres qu'il publie et qui constituent un apport précieux à l'histoire des rapports du spirituel et du temporel.

F. A. I.

164

SNELLGROVE (D.L.).

Buddhist Himālaya. Travels and Studies in quest of the origins and nature of Tibetan religion. (Himalaya bouddhique. Etudes et voyages à la recherche des origines et de la nature de la religion tibétaine). Oxford, Bruno Cassirer, 1957, 324 p. + 40 pl. phot. et 2 cartes.

Voici un livre exceptionnel. L'auteur a non seulement entrepris des voyages de recherches fort intéressants mais il utilise les textes tibétains de première main et possède des connaissances solides sur l'histoire du Tibet et l'évolution de la doctrine et des rituels bouddhiques. A ses yeux son livre constitue « la première tentative de rattacher, d'une manière tant soit peu compréhensive, la religion du Tibet (*Tibetan religion*) à ses origines ». Au moment où il écrivait, il ne pouvait naturellement pas connaître le travail de Helmut Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, paru en 1956. De toute manière, M. S. présente son matériel d'une façon très personnelle et le spécialiste aussi bien que celui qui ignore tout du Tibet y prendront plaisir. Ce n'était pas facile de réussir un livre qui s'adresse à la fois à des publics aussi différents, et il faut féliciter l'auteur d'avoir mené à bien un travail de vulgarisation aussi intelligent.

La méthode d'exposition est discursive, et M. S. a ceci de commun avec al-Bêrôni que l'on ne distingue pas toujours bien ce qu'il a vu de ce qu'il a lu. Il y a de tout dans ce livre : des aperçus historiques et philosophiques, des expositions de points de doctrine, des descriptions de rites auxquels l'auteur a assisté, des traductions nouvelles de textes, des notes de voyage qui décrivent des temples ou des localités peu connues, etc. Les chapitres concernent successivement les origines du Bouddhisme dans l'Inde, le Bouddhisme au Népal, Rois du Tibet, Maîtres religieux (*Religious teachers*) du Tibet, Cérémonies tibétaines. Le livre se termine par des « réflexions » générales concernant la place du Bouddhisme

dans le développement historique de la civilisation tibétaine et dans le monde moderne.

Pour l'auteur, le Bouddhisme tibétain se présente actuellement comme « à la fois la plus pure et la plus altérée (*debased*) des traditions bouddhiques ». Sa perspective, un peu tibéto-centrique, peut-être (le lecteur non-averti risque d'être surpris par le peu de place qu'occupent dans les analyses de l'auteur le Bouddhisme sud-est asiatique et extrême-oriental) s'explique par le champ d'étude choisi par l'auteur et par son enthousiasme justifié pour son sujet. En effet il a écrit un livre éminemment utile mais qui n'entre commodément dans aucune des catégories de nos disciplines universitaires courantes. Ce n'est nullement dans un esprit critique que je suggère que seuls précisément le spécialiste de choses tibétaines et le *general reader* se sentiront à l'aise en lisant cet ouvrage. Livre d'histoire, certes, mais rempli de données qui ne trouvent pas place dans nos manuels d'histoire habituels; livre qui contient des données utiles à l'ethnographie mais où le *Social Anthropologist* cherchera en vain un « structuralisme ». Si l'on ne peut attacher à ce volume aucune des étiquettes classificatoires auxquelles nous sommes habitués, il faut tout simplement le recommander à ceux qui s'intéressent tant soit peu au Tibet ou au Bouddhisme.

A. W. M.

165

Sozialstruktur und religiöse Praxis in einer industriellen Mittelstadt. (Structure sociale et pratique religieuse dans une ville industrielle moyenne). Vienne, Forschungs- und Planungsstelle Internationale Katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung Abteilung Oesterreich, 1957, polytypé, IV-88 p., cartes et graphiques (Bericht Nr. 29), plus un fascicule de tableaux statistiques (Bericht Nr. 29/A).

Cette monographie de la ville de Saint-Polten comporte essentiellement des données écologiques et les résultats de la consultation dominicale du 31 mars 1957. On y retrouve les caractéristiques que d'aucuns déclarent propres aux pays latins : dimorphisme sexuel, pratique des ouvriers largement inférieure à la moyenne de la population, etc. Contrairement à l'usage français, on a introduit la catégorie « divorcés » parmi les situations de famille énumérées dans le questionnaire ; 0,5% des personnes présentes à la messe le jour de la consultation ont répondu « oui » sur ce point.

J. M.

166

STRAELEN (Henry van).

The Religion of Divine Wisdom. (La religion de la Sagesse Divine). Kyoto, Veritas Shoin, 1957, 238 p.

L'auteur se trouve avoir présenté lui-même son ouvrage à travers sa contribution publiée ici (*Arch.*, 4, pp. 123-32). Le sous-titre de l'ouvrage déclare qu'il s'agit du « plus puissant mouvement religieux du Japon ». Il s'agit d'un jugement plutôt qualitatif car, de l'aveu de l'auteur les chiffres sont difficiles à obtenir avec précision. « Les adeptes ne les connaissent pas eux-mêmes... J'ai entendu successivement parler de 2, 3, 5 et 7 millions d'adhérents » (p. 19, note). Les seuls chiffres sûrs sont ceux des églises (14.600) et des prédicateurs (90.000). « Naturellement, ajoute S., j'ai davantage de statistiques à ma disposition, j'ai même tout un imposant Annuaire Tenrikyo de statistiques toutes récentes, mais si je les donnais ici, cela ne pourrait qu'engendrer chez le lecteur étranger confusion et malentendu... » (p. 20).

Les raisons de ce succès de diffusion sont brièvement, peut-être trop allusivement analysées dans un chapitre final (219-27). Il est précédé d'un important chapitre missiologique (« A Christian looks at Tenrikyo », p. 185 et ss.). Les chapitres antérieurs envisagent successivement la vie de la fondatrice (31 et ss.), l'histoire du mouvement (63 et ss.) et divers aspects de sa doctrine et de sa pratique... L'ouvrage a de quoi devenir un « classique » de ce syncrétisme japonais contemporain.

H. D.

167

TRUDEAU (P.E.), éd.

La grève de l'Amiante. Montréal, Ed. Cité libre, 1956, 430 p.

Si la récente grève de l'amiante fut remarquable par sa durée (120 jours), elle l'est sans doute plus encore par le tournant qu'elle marque dans l'évolution des forces industrielles de la Province de Québec. Mesurer son importance exacte est difficile ; aussi les auteurs, chacun dans leur spécialité, ont-ils visé, outre le récit même des événements, à replacer avant tout les faits dans leur contexte. Dès lors, on peut voir que cette grève, sans être unique, apparaît néanmoins à un moment crucial, celui où le prolétariat peut s'affirmer et se faire partiellement reconnaître. Mais cette perspective elle-même demande à être élargie, car c'est avec le problème ouvrier, la découverte d'un tournant de civilisation qui se fait dans l'opinion et en particulier — les

deux, du reste, coïncident presque — dans l'opinion catholique.

Faisons remarquer particulièrement les analyses de P.E. Trudeau et de G. Dion, la première sur la situation matérielle et morale du Québec lors de la grève, la seconde sur l'attitude des représentants de l'Eglise. Dans la première, nous relevons le visage que prend le particularisme « racial » franco-canadien, axé sur la tradition. La doctrine sociale de l'Eglise se concrétise comme hostilité globale à l'industrialisation plus que comme recherche des abus du capitalisme, et le syndicalisme chrétien lui-même est d'abord un instrument pour combattre les syndicats d'origine anglo-saxonne, plutôt que pour améliorer le sort de la classe ouvrière. Or la force même des choses, la logique de l'action ouvrière amènent la situation à se retourner. Comme nous le voyons dans l'étude de G. Dion, le syndicalisme chrétien, fortement intégré dans l'Eglise, en particulier par la présence d'aumôniers de syndicats, amène l'épiscopat à prendre position en faveur des travailleurs, en partie par l'information qu'il fournit aux Evêques, en partie aussi parce que le sort même du syndicalisme chrétien se trouvait lié au dénouement de la grève.

La conclusion générale de l'ouvrage n'est pas d'un optimisme excessif. Les rivalités syndicales, l'idéologie traditionaliste subsistent et même retrouvent quelques années après l'événement une force accrue. Mais certains problèmes sont maintenant posés qui ne peuvent plus être éludés.

F. A. I.

168 VAN BERCHEM (Denis).

Le Martyre de la Légion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende. Bâle, Verlag Friedrich Reinhardt, 1956, 64 p. (Schweizerische Beitrage zur Altertumswissenschaft, Heft 8).

Une étude philologique serrée débouche sur l'histoire sociale, de sorte que la sociologie de la religion est directement intéressée par cette recherche. En particulier, certaines fonctions sociales de l'hagiographie légendaire sont mises en lumière d'une façon très intéressante.

J. M.

169 VILLATE (Robert).

Une paroisse protestante. Paris, Berger-Levrault, 1956, 135 p.

Cette monographie de la paroisse protestante de Plaisance à Paris est avant tout d'ordre historique. Le tableau statistique final n'in-

dique qu'un chiffre brut des mariages, baptêmes, inhumations depuis un siècle, et ne présente donc aucune valeur sociologique.

M. V.

170

Voprosy istorii religii i ateizma. (Problèmes d'histoire de la religion et de l'athéisme). Moscou, Académie des sciences de l'U.R.S.S., 1950-1956. Tomes 1-4.

Chaque volume de cette publication soviétique groupe des articles n'ayant pas de point commun défini. On y trouve, par exemple, des articles concernant la politique de l'Eglise catholique contemporaine, à côté d'autres qui présentent la pensée d'athés russes plus ou moins connus, ou qui analysent le christianisme primitif et d'autres cultes religieux. L'hétérogénéité des sujets de ces articles et plus encore leurs niveaux scientifiques très variés excluent la possibilité d'une présentation générale des « problèmes ». Il faut, cependant, signaler quelques articles qui dépassent le niveau de la simple propagande antireligieuse qui domine dans cette publication. Parmi les articles intéressant le sociologue et l'historien de la religion nous relevons : A.B. Ranovic, *Le christianisme primitif*, tome 1) : analyse des conditions économiques et sociales à l'origine du christianisme et du contenu social de la religion chrétienne primitive ; A.F. Anisimov, *Le culte de l'ours chez les evenek's et le problème de l'évolution des croyances totémiques*, tome 1) : description du culte qui était connu en Krasnojarskij kraj, et son évolution comme phénomène déterminé par les changements dans la vie sociale et dans la structure de la famille ; J. Francev, *A propos de l'histoire de la naissance du christianisme en Egypte*, tome 2) : analyse de la situation historique. Rapports entre le christianisme et l'ancienne religion égyptienne et la religion juive en Egypte. Critique de la légende chrétienne sur la naissance du christianisme en Egypte. Le mythe de Jean-Baptiste et le christianisme primitif en Egypte ; I.A. Kryvelev, *Sur le trait fondamental et déterminant de la notion de religion*, tome 4) : critique des différentes définitions de la religion (E.S. Brightman, W.E. Hocking, Y.A. Nicholson, W.K. Nikolski, G.W. Plekhanov, A. Revill, W.K. Wright, E.S. Waterhouse). L'auteur estime que ni la morale religieuse, ni les sentiments subjectifs des croyants, ni le culte religieux, ne sont des traits fondamentaux de la religion : « Le trait fondamental de la religion comme idéologie — écrit-il — c'est la conception globale

qu'elle a concernant opinions, idées, croyances... » (p. 42) ; W.F. Zybkovec, *Essai d'interprétation des tombeaux du Moustérien : l'homme de Néanderthal est-il religieux ?*, tome 4) : polémique avec les participants à la discussion scientifique ouverte en 1952 par la revue « Ethnographie soviétique ». Pour l'auteur, l'homme de Néanderthal était un homme areligieux : la pensée religieuse, avec tout ce qu'elle véhicule de fantastique et d'erroné sur la nature et sur l'homme est apparue bien après l'*homo faber* (p. 118) ; A.P. Kazdan, *Les nouveaux manuscrits découverts au bord de la Mer Morte*, tome 4) : analyse érudite des difficultés pour l'interprétation des manuscrits, qui s'appuie en particulier sur les travaux français, allemands, anglais, concernant le sujet.

T. M.

171

WALGRAVE (J.H.), O.P.

Newman. Le développement du dogme. Paris, Casterman, 1957, 400 p.

Cette thèse de théologie, déjà deux fois remaniée, se présente comme une étude critique de la pensée de Newman, appliquée au point central du développement dogmatique. Quatre parties : analyse chronologique de sa vie et de ses œuvres ; le problème du développement ; le problème de l'immutabilité ; prise de position de l'auteur, qui lui reproche en particulier une insuffisante critique philosophique de la notion d'identité et une insuffisante élaboration de la partie historique. On ne peut que souscrire à ces deux réserves, qui cernent bien l'ensemble du problème et manifestent la tâche à accomplir. Si Bossuet a utilisé contre les protestants l'argument de leurs variations, oubliant que le protestantisme était né du même grief à l'encontre du catholicisme, le premier, Newman a réussi à généraliser la question et, par suite, s'est efforcé de procéder aux distinctions qui lui semblaient nécessaires : de polémique la discussion devenait apologétique. Après lui, la question a été souvent reprise (de la Barre, Blondel, Gardeil, Marin-Sola, de Grandmaison, Draguet...), mais toujours sur cette lancée. Il est caractéristique que ce difficile effort de conceptualisation théologique ne se soit jamais accompagné, au moins parallèlement, d'un égal souci de recherche positive. L'histoire des dogmes qui est à l'origine de la problématique du développement se situe en effet à un niveau trop étroitement spécifié pour fournir cette base objective ; la continuité dont elle donne l'illusion n'est qu'une abstraction, la mise bout à bout d'une série d'aboutissements, d'états dont le processus reste à

étudier. La psychologie sociale du développement dont Newman a eu l'idée n'a jamais débouché sur une sociologie : la raison en est sans doute qu'il la nourrissait de sa culture historique, sans éprouver le besoin d'une enquête systématique. Ainsi s'impose la nécessité d'une sociologie non seulement de la théologie mais, plus profondément, du dogme, dont le programme même reste à tracer. Le moins qu'on puisse dire est qu'elle se relie aux plus délicats problèmes théoriques et qu'en ce domaine la voie de l'empirisme ne peut mener nulle part.

E. P.

172

WERNER (Martin).

The Formation of Christian Dogma. (La fonction du dogme chrétien). Londres, Adam and C. Black, 1957, 352 p.

Version anglaise abrégée de *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1^{re} éd. 1941, 2^e éd. 1954), dédiée à A. Schweitzer, et présentée par l'éditeur comme le prolongement des pistes ouvertes par celui-ci sous le signe de « l'eschatologie conséquente ». Tenant que les premières générations chrétiennes furent résolument et formellement eschatologiques, il examine les témoignages de ce qui semble s'être passé quand, le temps s'écoulant, la Parousie s'avère devoir faire défaut : maintien dans l'attente dans certaines hétérodoxies (montanistes) et progressive *déseschatologisation* du message chrétien primitif sous ses différents aspects. Les développements se maintiennent sur le terrain de la critique historique et de l'exégèse textuelle. Une étude comparative avec d'autres cycles eschatologiques, dont la « déseschatologisation » est à la fois moins discutée et plus immédiatement observable ne serait-elle pas de nature à contribuer à l'examen d'une question aussi monumentale ?

H. D.

173

WORSLEY (Peter).

The trumpet shall sound. A study of Cargo cults in Melanesia. (La trompette sonnera. Une étude des cultes du Cargo en Mélanésie). Londres, Macgibbon and Kee, 1957, 294 p.

Dans la contribution de P.W. et de J. Guiart au présent numéro (cf. sup. p. 38), on aura trouvé déjà la géographie de ce dont l'ouvrage présent récapitule, pour la première fois, l'histoire.

Tel ou tel chapitre ne rendra plus inutile le recours à des ouvrages déjà plus récents ou plus développés (comme ceux de J. Guiart cf. *supr.*, n° 115). Mais l'intérêt du livre réside d'une part dans le cycle historico-géographique ainsi constitué et reconstitué, et qui révèle ainsi d'un seul coup toute sa luxuriance ; d'autre part dans l'hypothèse interprétative à travers laquelle l'auteur tend à cadrer le cycle dans une problématique générale des messianismes tels qu'ils sont apparus ou apparaissent dans tous les continents, à des périodes variées de l'histoire universelle. Le chapitre de conclusion (p. 221 et ss.) en tente un rapide aperçu, prolongé par des réflexions stimulantes, dont on regrette de ne pouvoir donner ici qu'un résumé succinct.

1) C'est parmi les couches sociales opprimées que se développent plus spécialement les espérances millénaristes : peuples colonisés, paysannerie frustrée, masses sociales urbaines des civilisations féodales. (*A Religion of Lower Orders*, pp. 225-7).

2) Les cultes millénaristes jouent un rôle d'intégration sociale réalisant une unité de résistance soit contre l'étranger, soit contre d'autres classes sociales dominantes (pp. 227-30).

3) Une tendance de développement tend à faire passer le millénarisme d'une phase active calculée pour courte échéance, à une phase passive (pacifiste) calculée pour longue échéance (p. 231 et suiv.). Alors que la phase passive s'instaure dans le pays d'origine, la phase active rebondit sur le terrain offert en d'autres pays comme le montreraient les statistiques des Témoins de Jéhovah (p. 234).

Cette distinction (activiste-passiviste) est fondamentale (p. 236).

4) Le sous-développement culturel constitue un terrain propice à l'éclosion de ces espérances et de ces cultes messianiques.

5) Mais ces activités sociales et culturelles ne produisent pas inévitablement ou automatiquement ces idées millénaires (p. 245).

6) A ces conditions s'adjoint le rôle spécifique du christianisme. « La plus grande agence mondiale de diffusion du millénarisme a été la mission chrétienne » et cela surtout du fait que les peuples évangélisés ont « sélectionné » cet aspect parmi l'ensemble des aspects présentés par les missions chrétiennes en général.

7) Les messianismes mélanésiens enfin apparaissent comme une forme encore involuée du nationalisme (un proto-nationalisme). « Le mouvement millénariste activiste est typique seulement d'une certaine phase du développement économique et politique de la région et il est destiné à disparaître ou à devenir une forme mineure d'expression politique parmi des éléments attardés » (p. 255).

8) « Bien que les mouvements messianiques mélanésiens aient fleuri dans le passé sous une forme radicale, anti-blanc, voire communiste, ils suivront probablement la courbe des mouvements historiques similaires et deviendront dans l'avenir des sectes passives » (p. 256). D'aucuns pourraient juger insuffisants les termes de cette analyse. Il sera difficile de ne pas les juger nécessaires.

H. D.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique ont été assurés par : Roger BASTIDE, Henri DESROCHE, Jacqueline EBERHARDT, Edith GERZENSTEIN, Jean HADOT, François-André ISAMBERT, P. THIRLBY, Jean-Marie JAMMES, Gabriel LE BRAS, Marie-Louise LETENDRE, A.W. MACDONALD, Jacques MAITRE, Tadeusz MROWCZYSKI, Emile POULAT, Jean SÉGUY J.-P. VERNANT, Monique VINCIGENNE.

